

NUNCA FUIMOS MODERNOS

ensayos de antropología simétrica

bruno latour

siglo veintiuno editores

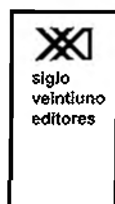
Traducción de
VÍCTOR GOLDSTEIN

NUNCA FUIMOS MODERNOS

Ensayo de antropología simétrica

por

Bruno Latour







Siglo veintiuno editores Argentina s.a.
TUCUMÁN 1621 7° N (C1050AAG), BUENOS AIRES, REPÚBLICA ARGENTINA

Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D. F.

Siglo veintiuno de España editores, s.a.
C/MENÉNDEZ PIDAL, 3 BIS (28036) MADRID

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide a la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Edición Victoria Ocampo, ha sido beneficiada con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Latour, Bruno
Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica / Bruno Latour
1ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007
224 p. ; 21x14 cm

Traducción de: Víctor Goldstein

ISBN 978-987-1220-85-4

1. Antropología. II Título.

CDD 128

Título original: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*

Portada de Peter Tjebbes
Imagen de tapa: fotografía de Bruno Latour (fragmento)

ISBN 978-987-1220-85-4

Impreso en Artes Gráficas Delsur
Almirante Soler 2450, Avellaneda,
en el mes de mayo de 2007

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina – Made in Argentina

Índice

Para Elizabeth y Luc

Agradecimientos

De no haber sido por François Gèze no habría escrito este ensayo, cuyos defectos ciertamente son innumerables, pero que habrían sido todavía más sin los preciosos consejos de Gérard de Vries, Francis Chateauraynaud, Isabelle Stengers, Luc Boltanski, Elizabeth Claverie y mis colegas de la Escuela de Minas. Agradezco a Harry Collins, Erman McMullin, Jim Griesemer, Michel Izard, Clifford Geertz y Peter Galison por habeme permitido ensayar sus argumentos durante diversos seminarios que ellos tuvieron la amabilidad de organizar para mí.

1.
CRISIS

La proliferación de los híbridos

En la página 4 del diario leo que este año las mediciones por encima de la Antártida no son buenas: el agujero de la capa de ozono se agranda peligrosamente. Al continuar con la lectura, paso de los químicos de la atmósfera a los ejecutivos de Atochem y de Monsanto, que modifican sus cadenas de producción para remplazar los inocentes clorofluorcarbonos, acusados de crimen contra la ecosfera. Algunos párrafos más adelante tenemos a los jefes de Estado de los grandes países industrializados que hablan de química, heladeras, aerosoles y gases inertes. Pero en la parte inferior de la columna, me encuentro con que los meteorólogos ya no están de acuerdo con los químicos y hablan de fluctuaciones cíclicas. Por si fuera poco, los industriales ya no saben qué hacer. Los capitostes también vacilan. ¿Hay que esperar? ¿Ya es demasiado tarde? Más abajo, los países del tercer mundo y los ecologistas se meten donde no los llaman y hablan de tratados internacionales, de derecho de las generaciones futuras, de derecho al desarrollo y de moratorias.

Así, el artículo mezcla reacciones químicas y políticas. Un mismo hilo relaciona la más esotérica de las ciencias y la política más baja, el cielo más lejano y una fábrica específica en las afueras de Lyon, el peligro más global y las elecciones que vienen, o el próximo consejo de administración. Los tamaños, los desafíos, las duraciones, los actores no son comparables y sin embargo ahí están, comprometidos en la misma historia.

En la página 6 del diario me entero de que el virus del sida de París contaminó al del laboratorio del profesor Gallo, que

los señores Chirac y Reagan, sin embargo, habían jurado solemnemente no volver a cuestionar el historial de ese descubrimiento, que las industrias químicas se demoran en poner en el mercado medicamentos reclamados a voz en cuello por enfermos organizados en asociaciones militantes, que la epidemia se extiende en el África negra. Una vez más, capitostes, químicos, biólogos, pacientes desesperados, industriales, se encuentran comprometidos en una misma historia incierta.

En la página 8 se habla de computadoras y de microchips controlados por los japoneses; en la 9, de embriones congelados; en la 10, de bosques que arden arrasando en sus columnas de humo especies en peligro que algunos naturalistas quieren proteger; en la 11, de ballenas provistas de collares con radiobalizas adosadas; también en la 11, un basural del Norte, símbolo de la explotación obrera, que se acaba de clasificar como reserva ecológica a causa de la flora rara que allí se desarrolló. En la 12, el papa, los obispos, Roussel-Uclaf[1] las trompas de Falopio y los fundamentalistas tejanos se reúnen alrededor del mismo contraceptivo en una extraña cohorte. En la 14, lo que vincula al señor Delors, Thomson, la Comunidad Económica Europea, las comisiones de estandarización, de nuevo los japoneses y los productores de telefilmes. Se cambian algunas líneas en el estándar de la pantalla y los miles de millones de francos, los millones de televisores, los miles de horas de telefilmes, los centenares de ingenieros, las decenas de ejecutivos se ponen a bailar.

Felizmente, en el diario hay algunas páginas tranquilas donde se habla de pura política (una reunión del partido radical), y el suplemento de libros donde las novelas relatan las aventuras exultantes del yo profundo (te amo, ya no te amo). Sin esas páginas despejadas, uno se marearía. Lo que ocurre es que esos

[1] Roussel-Uclaf es una filial de la firma alemana Hoechst, que produjo la RU-486, llamada la píldora del día después. [T.]

artículos híbridos que dibujan madejas de ciencia, de política, de economía, derecho, religión, técnica, ficción, se multiplican. Si la lectura del diario es la oración del hombre moderno, entonces es un hombre muy extraño el que hoy ruega leyendo eso asuntos embrollados. Aquí, la cultura y la naturaleza resultan mezcladas todos los días.

Sin embargo, nadie parece preocuparse por eso. Las páginas de Economía, Política, Ciencias, Libros, Cultura, Religión, Policiales se reparten los proyectos como si tal cosa. El más pequeño virus del sida hace que uno pase del sexo al inconsciente, al África, a los cultivos de células, al ADN, a San Francisco; pero los analistas, los pensadores, los periodistas y los que toman decisiones van a recortar la fina red que dibuja el virus en pequeños compartimientos limpios donde sólo se encontrará ciencia, economía, representaciones sociales, policiales, piedad, sexo. Aprieten el aerosol más inocente y se verán llevados hacia la Antártida, y de ahí hacia la Universidad de California en Irvine, las cadenas de montaje de Lyon, la química de los gases inertes, y de ahí quizás hacia la ONU, pero ese hilo frágil será roto en otros tantos segmentos cuantas disciplinas puras hay: no mezclemos el conocimiento, el interés, la justicia, el poder. No mezclemos el cielo y la tierra, lo global y lo local, lo humano y lo inhumano. "Pero, ¿esas madejas constituyen la mezcla —dirán ustedes—, tejen nuestro mundo?" "Que sea como si no existieran", responden los analistas. Ellos cortaron el nudo gordiano con una espada bien afilada. El timón se ha roto: a la izquierda el conocimiento de las cosas, a la derecha el interés, el poder y la política de los hombres.

Volviendo a atar el nudo gordiano

Desde hace unos veinte años, mis amigos y yo estudiamos esas situaciones extrañas que la cultura intelectual en la que vivimos no sabe dónde ubicar. A falta de otra cosa, nos llamamos

sociólogos, historiadores, economistas, politólogos, filósofos, antropólogos. Pero a esas disciplinas venerables siempre añadimos el genitivo: de las ciencias y las técnicas. *Science studies* es la fórmula de los ingleses, o ésta, demasiado pesada: "Ciencias, técnicas, sociedades". Sea cual fuere la etiqueta, siempre se trata de volver a atar el nudo gordiano atravesando, tantas veces como haga falta, el corte que separa los conocimientos exactos y el ejercicio del poder, digamos la naturaleza y la cultura. Híbridos nosotros mismos, instalados de soslayo en el interior de las instituciones científicas, algo ingenieros, algo filósofos, terceros instruidos sin buscarlo, hicimos la elección de describir las madejas dondequiera que nos lleven. Nuestro vehículo es la noción de traducción o de red. Más flexible que la noción de sistema, más histórica que la de estructura, más empírica que la de complejidad, la red es el hilo de Ariadna de esas historias mezcladas.

Sin embargo, esos trabajos siguen siendo incomprensibles porque están recortados en tres según las categorías usuales de las críticas. Forman parte de la naturaleza, de la política o del discurso.

Cuando MacKenzie describe la central de inercia de los misiles intercontinentales (1990);[2] cuando Callon describe los electrodos de las pilas de combustible (1989); cuando Hughes describe el filamento de la lámpara incandescente de Edison (1983a); cuando yo describo la bacteria del ántrax atenuada por Pasteur (1984) o los péptidos del cerebro de Guillemin (1988a), los críticos se imaginan que estamos hablando de técnicas y de ciencias. Como en su opinión estas últimas son marginales o a lo sumo no manifiestan más que el puro pensamiento instrumental y calculador, los que se interesan en la política o en las almas pueden dejarlas a un lado. Sin embargo, esas investigaciones no tratan acerca de la naturaleza o del conoci-

[2] Las referencias entre paréntesis remiten a la bibliografía al final del volumen.

miento, de las cosas en sí, sino de su inclusión en nuestros colectivos y en los sujetos. No hablamos del pensamiento instrumental sino de la misma materia de nuestras sociedades. MacKenzie despliega toda la Armada norteamericana y hasta a los diputados para hablar de su central de inercia; Callon moviliza a Électricité de France y Renault así como a grandes sectores de la política energética francesa para comprender los intercambios de iones en el extremo de su electrodo; Hughes reconstruye todo Estados Unidos alrededor del hilo incandescente de la lámpara de Edison; si uno tira del hilo de las bacterias de Pasteur lo que viene es toda la sociedad francesa del siglo XIX, y se vuelve imposible comprender los péptidos del cerebro sin adosarles una comunidad científica, los instrumentos, las prácticas, pertrechos que se parecen muy poco a la materia gris y el cálculo.

"Pero, entonces, ¿es política? ¿Usted reduce la verdad científica a intereses y la eficacia técnica a maniobras políticas?" Éste es el segundo malentendido. Si los hechos no ocupan el lugar a la vez marginal y sagrado que les reservan nuestras adoraciones, ahí los tenemos, reducidos de inmediato a meras contingencias locales y a pobres artimañas. Sin embargo, no hablamos del contexto social y de los intereses de poder, sino de su inclusión en las comunidades y los objetos. La organización de la Armada norteamericana se modifica profundamente por la alianza que se hace entre sus oficinas y las bombas; Électricité de France y Renault se vuelven irreconocibles según inviertan en la pila de combustible o en el motor de explosión; los Estados Unidos no son los mismos antes y después de la electricidad; no se trata del mismo contexto social del siglo XIX según esté construido con gente pobre o con pobres infectados de microbios; en cuanto al sujeto inconsciente tendido en su diván, cuán diferente es según su cerebro seco descargue neurotransmisores o su cerebro húmedo segregue hormonas. Ninguno de esos estudios puede volver a emplear lo que los sociólogos, los psicólogos o los economistas nos dicen del contexto social o del sujeto para aplicarlos a las cosas exactas. Cada vez, tanto el

contexto como el ser humano resultan redefinidos. Así como los epistemólogos no reconocen ya en las cosas colectivizadas que les ofrecemos las ideas, los conceptos, las teorías de su infancia, de igual modo las ciencias humanas no pueden reconocer en esos colectivos llenos de cosas que desplegamos los juegos de poder de su adolescencia militante. Tanto a la izquierda como a la derecha, las finas redes trazadas por la pequeña mano de Ariadna son más invisibles que las de las arañas.

"Pero si usted no habla ni de las cosas en sí, ni de los humanos entre ellos, es porque no habla más que del discurso, de la representación, del lenguaje, de los textos." Éste es el tercer malentendido. Los que ponen entre paréntesis el referente exterior —la naturaleza de las cosas— y el locutor —el contexto pragmático o social—, en efecto no pueden hablar más que de los efectos de sentido y de los juegos de lenguaje. Sin embargo, cuando MacKenzie escruta la evolución de la central de inercia, está hablando de disposiciones que pueden matarnos a todos; cuando Callon sigue de cerca los artículos científicos, de lo que está hablando es de estrategia industrial, al mismo tiempo que de retórica (Callon, Law y otros, 1986); cuando Hughes analiza los cuadernos de notas de Edison, el mundo interior de Menlo Park pronto será el mundo exterior de todo Estados Unidos; cuando yo describo la domesticación de los microbios por Pasteur, lo que movilizo es la sociedad del siglo XIX y no sólo la semiótica de los textos de un gran hombre; cuando describo la invención-descubrimiento de los péptidos del cerebro, realmente estoy hablando de los mismos péptidos y no simplemente de su representación en el laboratorio del profesor Guillemin. Sin embargo, en verdad se trata de retórica, de estrategia textual, de escritura, de puesta en escena, de semiótica, pero que de una forma nueva conecta a la vez la naturaleza de las cosas y el contexto social, sin reducirse no obstante ni a una ni a otro.

Es evidente que nuestra vida intelectual está muy mal hecha. La epistemología, las ciencias sociales, las ciencias del texto, cada una tiene su casa propia, pero a condición de ser distintas.

Si los seres que a ustedes les interesan atraviesan las tres, dejan de ser comprendidos. Ofrezcan a las disciplinas establecidas alguna bella red sociotécnica, algunas bellas traducciones, las primeras extraerán los conceptos y arrancarán todas sus raíces que podrían unirlas a lo social o a la retórica; las segundas les cortarán la dimensión social y política y la purificarán de cualquier objeto; las terceras, por último, conservarán el discurso pero lo purgarán de toda adherencia indebida a la realidad —*horresco referens*— y a los juegos de poder. El agujero de la capa de ozono sobre nuestras cabezas, la ley moral en nuestro corazón, el texto autónomo, por separado, pueden atraer a nuestros críticos. Pero que una delicada lanzadera haya unido el cielo, la industria, los textos, las almas y la ley moral, eso es lo que sigue siendo ignorado, indebido, inaudito.

La crisis de la crítica

Los críticos desarrollaron tres repertorios distintos para hablar de nuestro mundo: la naturalización, la socialización, la deconstrucción. Para no andar con rodeos y con un poco de injusticia, digamos Changeux, Bourdieu, Derrida. Cuando el primero habla de hechos naturalizados, no existe ya ni sociedad ni sujeto ni forma del discurso. Cuando el segundo habla de poder sociologizado, no hay ya ni ciencia ni técnica ni texto ni contenido. Cuando el tercero habla de efectos de verdad, creer en la existencia real de las neuronas del cerebro o de los juegos de poder sería hacer gala de una gran ingenuidad. Cada una de estas formas de crítica es poderosa en sí misma pero imposible de combinar con las otras. ¿Pueden imaginarse por un momento un estudio que haría del agujero de ozono algo naturalizado, sociologizado y deconstruido? La naturaleza de los hechos estaría absolutamente establecida, serían previsibles las estrategias de poder, pero, ¿no se trataría sino de efectos de sentido que proyectan la pobre ilusión de una naturaleza y un

locutor? Un *patchwork* semejante sería algo grotesco. Nuestra vida intelectual sigue siendo reconocible mientras los epistemólogos, los sociólogos y los deconstruccionistas permanezcan a distancia conveniente, nutriendo sus críticas con la debilidad de los otros dos abordajes. Desarrollen las ciencias, desplieguen los juegos de poder, desprecien la creencia en una realidad, pero no mezclen esos tres ácidos cáusticos.

Sin embargo, una de dos: o bien las redes que hemos desplegado no existen realmente, y los críticos tienen buenas razones para marginar los estudios sobre las ciencias o trocearlos en tres conjuntos distintos —hechos, poder, discurso—; o bien las redes son tal y como las hemos descrito y atraviesan las fronteras de los grandes feudos de la crítica, y no son ni objetivas ni sociales ni efectos de discurso al tiempo que son reales, colectivas y discursivas. O bien nosotros, los portadores de malas nuevas, debemos desaparecer, o bien la crítica debe entrar en crisis a causa de esas redes sobre las que se rompe los dientes. Los hechos científicos están construidos pero no pueden reducirse a lo social porque éste se puebla de objetos movilizados para construirlo. El agente de esta doble construcción viene de un conjunto de prácticas que la noción de deconstrucción captura tan mal como le es posible. El agujero de ozono es demasiado social y demasiado narrado para ser realmente natural; la estrategia de las firmas y de los jefes de Estado, demasiado llena de reacciones químicas para ser reducida al poder y al interés; el discurso de la ecosfera demasiado real y demasiado social para reducirse a efectos de sentido. ¿Es nuestra la culpa si *las redes son a la vez reales como la naturaleza, narradas como el discurso, colectivas como la sociedad*? ¿Debemos seguir abandonándolas a los recursos de la crítica, o abandonarlas adhiriéndonos al sentido común de la tripartición crítica? Nuestras pobres redes son como los kurdos apropiados por los iraníes, los iraquíes y los turcos que, caída la noche, atraviesan las fronteras, se casan entre ellos y sueñan con una patria común extraída de los tres países que los desmembran.

Este dilema carecería de solución si la antropología no nos hubiese habituado desde hace tiempo a tratar sin crisis ni crítica el tejido sin costura de las naturalezas-culturas. Hasta el más racionalista de los etnógrafos, una vez enviado a tierras distantes, es capaz de relacionar en una misma monografía los mitos, las etnociencias, las genealogías, las formas políticas, las técnicas, las religiones, las epopeyas y los ritos de los pueblos que estudia. Envíenlo entre los arapesh o entre los achuar, entre los coreanos o los chinos, y obtendrán un relato que relaciona el cielo, los ancestros, la forma de las casas, los cultivos de ñames, mandioca o arroz, los ritos de iniciación, las formas de gobierno y las cosmologías. Ni un elemento que no sea a la vez real, social y narrado.

Si el analista es sutil, les describirá redes que se parecerán como dos gotas de agua a las madejas sociotécnicas que nosotros dibujamos siguiendo los microbios, los misiles o las pilas de combustible en nuestras propias sociedades. También nosotros tenemos miedo de que el cielo se nos caiga sobre la cabeza. También nosotros vinculamos el gesto ínfimo de apretar un aerosol a prohibiciones que atañen al cielo. También nosotros debemos tener en cuenta las leyes, el poder y la moral para comprender lo que dicen nuestras ciencias sobre la química de la alta atmósfera.

Sí, pero nosotros no somos salvajes, ningún antropólogo nos estudia de tal modo, y justamente es imposible hacer sobre nuestras naturalezas-culturas lo que es posible en otras partes, entre los otros. ¿Por qué? Porque nosotros somos modernos. Nuestro tejido ya no es sin costura.[3] Por ello, la continuidad de los análisis resulta imposible. Para los antropólogos tradicionales, no hay, no puede haber, no debe haber antropología del mundo



[3] Alusión al episodio del reparto del ropaje de Cristo, que se dividieron los soldados haciendo cuatro montones, salvo la túnica, que era *sin costura*, símbolo de unidad. [T.]

moderno (Latour, 1988b). Las etnociencias pueden relacionarse en parte con la sociedad y el discurso; la ciencia no puede hacerlo. Incluso se debe al hecho de que somos incapaces de estudiarnos así por lo sutiles y distantes que somos cuando vamos a los trópicos a estudiar a los demás. La tripartición crítica nos protege y autoriza a restablecer la continuidad en todos los premodernos. Nos volvimos capaces de hacer etnografía sólidamente adosados a ella. De allí extrajimos nuestro coraje.

La formulación del dilema ahora se ha modificado: o bien es imposible hacer la antropología del mundo moderno, y existen buenas razones para ignorar a aquellos que pretenden ofrecer una patria a las redes sociotécnicas; o bien es posible hacerla aunque habría que alterar la definición de mundo moderno. Pasamos de un problema limitado —¿por qué las redes son inasibles?— a un problema más amplio y más clásico: ¿qué es un moderno? Al profundizar la incomprensión de nuestros mayores respecto de esas redes que, según pretendemos, tejen nuestro mundo, percibimos sus raíces antropológicas. Felizmente, nos ayudan a ello acontecimientos considerables que entierran al viejo topo crítico en sus propios túneleas. Si el mundo moderno resulta a su vez capaz de ser antropologizado, es porque algo le ocurrió. Desde el salón de Mme. de Guermantes sabemos que se necesita un cataclismo como el de la Primera Guerra Mundial para que la cultura intelectual modifique apenas sus costumbres y por fin reciba en su casa a esos arribistas que nadie invitaba.

El milagroso año 1989

Todas las fechas son convencionales, pero la de 1989 lo es un poco menos que las otras. El derrumbe del Muro de Berlín simboliza para todos los contemporáneos el del socialismo. "Triunfo del liberalismo, el capitalismo, las democracias occidentales sobre las vanas esperanzas del marxismo", ése fue el

comunicado de victoria de aquellos que escaparon por un pelo al leninismo. Al querer abolir la explotación del hombre por el hombre, el socialismo la había multiplicado indefinidamente. Extraña dialéctica que resucita al explotador y entierra al sepulturero tras haber enseñado al mundo la guerra civil a gran escala. Lo reprimido retorna, y lo hace por partida doble: el pueblo explotado, en cuyo nombre reinaba la vanguardia del proletariado, vuelve a ser un pueblo; las elites con dientes afilados, de las que uno había pensado que podía abstenerse, regresan enérgicamente para recuperar en los Bancos, los comercios y las fábricas su viejo trabajo de explotación. El Occidente liberal no cabe en sí de alegría. Ha ganado la guerra fría.

Pero ese triunfo es de corta duración. La celebración en París, Londres y Amsterdam, en ese glorioso año de 1989, de las primeras conferencias sobre el estado global del planeta simboliza, para algunos observadores, el fin del capitalismo y de esas vanas esperanzas de conquista ilimitada y de dominación total de la naturaleza. Al querer desviar la explotación del hombre por el hombre sobre una explotación de la naturaleza por el hombre, el capitalismo multiplicó indefinidamente ambas. Lo reprimido retorna, y lo hace por partida doble: las multitudes que se quería salvar de la muerte vuelven a caer por centenaes de millones en la miseria; las naturalezas, a las que se quería dominar por completo, nos dominan de manera también global amenazándonos a todos. Extraña dialéctica, que hace del esclavo dominado el amo y poseedor del hombre, y nos enseña de pronto que inventamos a los ecocidas al mismo tiempo que las hambrunas a gran escala.

La simetría perfecta entre el derrumbe del muro de la vergüenza y la desaparición de la naturaleza ilimitada sólo se oculta a las ricas democracias occidentales. En efecto, los socialismos destruyeron a la vez a sus pueblos y sus ecosistemas, mientras que los del Noroeste pudieron salvar a sus pueblos y algunos de sus paisajes destruyendo el resto del mundo y hundiendo en la miseria al resto de los pueblos. Doble tragedia: los ex socialis-

mos creen poder remediar sus dos desgracias imitando al Oeste; éste cree haber escapado a las dos y que, en efecto, puede dar lecciones mientras deja morir tanto a la Tierra como a los hombres. Cree ser el único en poseer la martingala que permite ganar para siempre, mientras que quizá lo ha perdido todo.

Tras este doble desvío de las mejores intenciones, nosotros, los modernos, parecemos haber perdido un poco la confianza en nosotros mismos. ¿No había que intentar ponerle fin a la explotación del hombre por el hombre? ¿No había que tratar de ser amo y poseedor de la naturaleza? Nuestras más altas virtudes fueron puestas al servicio de esa doble tarea, una del lado de la política, la otra de las ciencias y las técnicas. Y sin embargo, de buena gana nos volveríamos hacia nuestra juventud entusiasta y bienpensante, como hicieron los jóvenes alemanes con sus padres de pelo gris. "¿A qué órdenes criminales hemos obedecido?" "¿Vamos a decir que no sabíamos?"

Esa duda sobre la legitimidad de las mejores intenciones lleva a algunos de nosotros a volverse reaccionarios de dos maneras diferentes: ya no hay que querer ponerle fin a la dominación del hombre por el hombre, dicen unos; ya no hay que tratar de dominar la naturaleza, dicen los otros. Seamos decididamente antimodernos, dicen todos.

Por otro lado, la expresión vaga de posmodernidad resume con claridad el escepticismo inconcluso de aquellos que rechazan una u otra de esas reacciones. Incapaces de creer en las dobles promesas del socialismo y el "naturalismo", los posmodernos también se cuidan de ponerlo todo en duda. Permanecen suspendidos entre la creencia y la duda mientras esperan el fin del milenio.

Por último, los que rechazan el oscurantismo ecológico o el oscurantismo antisocialista, y que no pueden satisfacerse con el escepticismo de los posmodernos, deciden continuar como si tal cosa y siguen siendo resueltamente modernos. Aún creen en las promesas de las ciencias, o en las de la emancipación, o en ambas. Sin embargo, su confianza en la modernización ya

no suena muy afinada ni en arte ni en economía ni en política ni en ciencia ni en técnica. Tanto en las galerías de pintura como en las salas de concierto, a lo largo de las fachadas de los edificios al igual que en los institutos de desarrollo, se siente que faltan las ganas. La voluntad de ser moderno parece vacilante, en ocasiones hasta pasada de moda.

Todos, seamos antimodernos, modernos o posmodernos, estamos cuestionados por el doble desastre del milagroso año 1989. Pero si lo consideramos justamente como un doble desastre, como dos lecciones cuya admirable simetría nos permite recuperar de otro modo todo nuestro pasado, entonces recuperamos el hilo del pensamiento.

¿Y si nunca fuimos modernos? Entonces la antropología comparada se volvería posible. Las redes tendrían un hogar.

¿Qué es un moderno?

La modernidad tiene tantos sentidos como pensadores o periodistas hay. No obstante, todas las definiciones designan de una u otra manera el paso del tiempo. Con el adjetivo moderno se designa un régimen nuevo, una aceleración, una ruptura, una revolución del tiempo. Cuando las palabras "moderno", "modernización", "modernidad" aparecen, definimos por contraste un pasado arcaico y estable. Además, la palabra siempre resulta proferida en el curso de una polémica, en una pelea donde hay ganadores y perdedores, Antiguos y Modernos. "Moderno", por lo tanto, es asimétrico dos veces: designa un quiebre en el pasaje regular del tiempo, y un combate en el que hay vencedores y vencidos. Si hoy en día tantos contemporáneos vacilan en emplear ese adjetivo, si lo calificamos mediante preposiciones, es porque no nos sentimos tan seguros de mantener esa doble asimetría: ya no podemos designar la flecha irreversible del tiempo ni atribuir un premio a los vencedores. En las innumerables peleas de los Antiguos y los Modernos, los pri-

meros ganan tantas veces como los segundos, y nada permite ya decir si las revoluciones culminan los antiguos regímenes o los rematan. De ahí proviene el escepticismo llamado curiosamente posmoderno, aunque no sepa si es capaz de remplazar para siempre a los modernos.

Para volver sobre nuestros pasos, debemos retomar la definición de la modernidad, interpretar el síntoma de la posmodernidad y comprender por qué no adherimos con toda el alma a la doble tarea de la dominación y la emancipación. Para resguardar las redes de ciencias y técnicas, pues, ¿hay que remover cielo y tierra? Sí, justamente: el cielo y la tierra.

La hipótesis de este ensayo —se trata de una hipótesis y en verdad de un ensayo— es que la palabra "moderno" designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes que, para seguir siendo eficaces, deben permanecer distintas aunque hace poco dejaron de serlo. El primer conjunto de prácticas crea, por "traducción", mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por "purificación", crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro. Sin el primer conjunto, las prácticas de purificación serían huecas u ociosas. Sin el segundo, el trabajo de la traducción sería aminorado, limitado o hasta prohibido. El primer conjunto corresponde a lo que llamé redes, el segundo a lo que llamé crítica. El primero, por ejemplo, relacionaría en una cadena continua la química de la alta atmósfera, las estrategias científicas e industriales, las preocupaciones de los jefes de Estado, las angustias de los ecologistas; el segundo establecería una partición entre un mundo natural que siempre estuvo presente, una sociedad con intereses y desafíos previsibles y estables, y un discurso independiente tanto de la referencia como de la sociedad.

Mientras consideremos por separado esas dos prácticas, somos modernos de veras, vale decir, adherimos de buena gana al proyecto de la purificación crítica, aunque éste no se desa-

rrolle sino a través de la proliferación de los híbridos. En cuanto ponemos nuestra atención a la vez sobre el trabajo de purificación y el de hibridación, de inmediato dejamos de ser totalmente modernos, nuestro porvenir comienza a cambiar. En el mismo momento dejamos de haber sido modernos, en pretérito perfecto, dado que retrospectivamente tomamos conciencia de que los dos conjuntos de prácticas siempre estuvieron ya en obra en el período histórico que culmina. Nuestro pasado comienza a cambiar. Por último, si nunca habíamos sido modernos, por lo menos a la manera en que la crítica nos lo cuenta, las relaciones atormentadas que mantuvimos con las otras naturalezas-culturas resultarían transformadas. El relativismo, la dominación, el imperialismo, la mala conciencia, el sincretismo serían explicados de otro modo, modificando entonces la antropología comparada.

¿Qué relación existe entre el trabajo de traducción o de mediación y el de la purificación? Ésa es la pregunta que me gustaría poner en claro. La hipótesis, todavía demasiado grosera, es que la segunda generó la primera; cuanto más se prohíbe uno pensar los híbridos, más posible se vuelve su cruce: ésa es la paradoja de los modernos que al fin permite captar la situación excepcional en que nos encontramos. La segunda pregunta recae sobre los premodernos, sobre las otras naturalezas-culturas. La hipótesis, también demasiado amplia, es que al dedicarse a pensar los híbridos, prohibieron su proliferación. Es ese desfase lo que explicaría la Gran División entre Ellos y Nosotros, y lo que permitiría resolver finalmente la cuestión insoluble del relativismo. La tercera pregunta recae sobre la crisis actual: si la modernidad fue tan eficaz en su doble trabajo de separación y proliferación, ¿por qué se debilita hoy en día impidiéndonos ser modernos de una buena vez? De allí surge la última pregunta, que es también la más difícil: si dejamos de ser modernos, si ya no podemos separar el trabajo de proliferación y el de purificación, ¿qué pasará con nosotros? ¿Cómo querer las Luces sin la modernidad? La hipótesis, también demasiado

enorme, es que habrá que aminorar, desviar y regular la proliferación de los monstruos representando oficialmente su existencia. ¿Resultaría necesaria otra democracia? ¿Una democracia extendida a las cosas? Para responder a estas preguntas voy a tener que seleccionar entre los premodernos, los modernos, e incluso entre los posmodernos, lo que tienen de duradero y lo que tienen de fatal. Demasiadas preguntas, me doy cuenta, para un ensayo que no tiene otra excusa que su brevedad. Nietzsche decía de los grandes problemas que eran como los baños fríos: hay que entrar rápido y salir del mismo modo.

2.
CONSTITUCIÓN

La constitución moderna

A menudo se define la modernidad por el humanismo, ya sea para saludar el nacimiento del hombre o para anunciar su muerte. Pero este mismo hábito es moderno por ser asimétrico. Olvida el nacimiento conjunto de la "no humanidad", el de las cosas, o los objetos, o los animales, y aquel, no menos extraño, de un Dios tachado, fuera de juego. La modernidad viene de la creación conjunta de los tres, luego del recubrimiento de ese nacimiento conjunto y del tratamiento separado de las tres comunidades, mientras que, por abajo, los híbridos siguen multiplicándose por el mismo efecto de ese tratamiento separado. Es esa doble separación lo que debemos reconstruir entre lo alto y lo bajo por un lado, entre los humanos y los no humanos por el otro.

Con esas dos separaciones ocurre más o menos lo mismo que con la que distingue el Poder Judicial del Poder Ejecutivo. Esta última no puede describir los múltiples lazos, las influencias cruzadas, las negociaciones continuas entre los jueces y los políticos. Y sin embargo, quien negara su eficacia se equivocaría. La separación moderna entre el mundo natural y el mundo social tiene el mismo carácter constitucional, con la diferencia de que hasta ahora nadie se puso en la posición de estudiar simétricamente a los políticos y a los científicos porque parecía no existir un lugar central. En un sentido, los artículos de la ley fundamental que se refieren a la doble separación fueron tan bien redactados que se la tomó por una doble distinción ontológica. En cuanto se dibuja ese espacio simétrico —y de ese mo-

do se restablece el entendimiento común que organiza la separación de los poderes naturales y políticos—, se deja de ser moderno.

Se llama constitución el texto común que define ese entendimiento y esa separación. ¿Quién debe escribirlo? Para las constituciones políticas, la tarea corresponde a los juristas, pero hasta ahora ellos no hicieron más que un cuarto del trabajo porque olvidaron tanto el poder científico como el trabajo de los híbridos. Respecto de la naturaleza de las cosas, la tarea es de los científicos, pero ellos no hicieron más que otro cuarto del trabajo porque fingieron olvidar el poder político y niegan a los híbridos cualquier eficacia, al tiempo que los multiplican. Para el trabajo de traducción, es tarea de los que estudian las redes, pero ellos sólo cumplieron la mitad de su contrato porque no explican el trabajo de purificación que se hace por encima de ellos y que explica esa proliferación.

En cuanto a los colectivos extranjeros, es tarea de la antropología hablar a la vez de todos los cuadrantes. En efecto, lo he dicho, cada etnólogo es capaz de escribir en una misma monografía la definición de las fuerzas en presencia, la distribución de los poderes entre los humanos, los dioses y los no humanos, los procedimientos de entendimiento, los lazos entre la religión y los poderes, los ancestros, la cosmología, el derecho de propiedad y las taxonomías de plantas o animales. Bien se cuidará de hacer tres libros, uno para los conocimientos, otro para los poderes y uno más para las prácticas. No escribirá más que uno solo como aquel, magnífico, donde Descola trata de resumir la constitución de los achuar de la Amazonia (Descola, 1986):

> Sin embargo, los achuar no mejoraron completamente la naturaleza en las redes simbólicas de la domesticidad. Por cierto, aquí el campo cultural es singularmente englobante, porque resultan ordenados animales, plantas y espíritus que entran en el ámbito de la naturaleza en otras sociedades amerindias. En consecuencia, no se encuentra entre los achuar esa antino-

> mía entre dos mundos cerrados e irreductiblemente opuestos: el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural de la sociedad animal. Sin embargo, existe un momento en que el conjunto homogéneo de sociabilidad se interrumpe para dar paso a un universo salvaje irreductiblemente ajeno al hombre. Incomparablemente más reducido que el ámbito de la cultura, ese pequeño segmento de naturaleza comprende el conjunto de las cosas con las que ninguna comunicación puede ser establecida. A los seres de lenguaje (*aents*) cuya encarnación más acabada son los humanos se oponen las cosas mudas, que pueblan universos paralelos e inaccesibles. La incomunicabilidad a menudo es atribuida a un defecto de alma (*wakan*) que afecta a algunas especies vivas: la mayoría de los insectos y peces, los animales de corral y numerosas plantas son dotados así de una existencia maquinal e inconsecuente. Pero la ausencia de comunicación en ocasiones es función de la distancia; infinitamente alejada y prodigiosamente móvil, el alma de los astros y los meteoros permanece sorda a los razonamientos de los hombres (p. 399).

La tarea de la antropología del mundo moderno consiste en describir de la misma manera el modo en que se organizan todas las ramas de nuestro gobierno, inclusive la de la naturaleza y las ciencias exactas, y explicar de qué manera y por qué esas ramas se separan, así como los múltiples arreglos que las reúnen. El etnólogo de nuestro mundo debe colocarse en el punto común donde se distribuyen las funciones, las acciones, las competencias que permitirán definir tal entidad como animal o material, tal otra como sujeto del derecho, ésta como dotada de conciencia, aquélla como maquinal, esa otra como inconsciente o incapaz. Hasta debe comparar las maneras siempre diferentes de definir o no la materia, el derecho, la conciencia y el alma de los animales sin partir de la metafísica moderna. De igual modo que la constitución de los juristas define los derechos y deberes de los ciudadanos y el Estado, el funcionamien-

to de la justicia y la transmisión de poderes, de igual modo esa Constitución —que escribo con mayúscula para distinguirla de las otras— define a los humanos y los no humanos, sus propiedades y relaciones, sus competencias y agrupamientos.

¿Cómo describir esa Constitución? Escogí concentrarme en una situación ejemplar, muy al comienzo de su escritura, en pleno siglo XVII, cuando el científico Boyle y el politólogo Hobbes disputan sobre la distribución de los poderes científicos y políticos. Tal elección podría parecer arbitraria si un libro notable no viniera a emprenderla con esa doble creación de un contexto social y una naturaleza que le escaparía. Boyle y sus descendientes, Hobbes y sus émulos me servirán de emblema y de resumen para una historia mucho más larga que soy incapaz de describir aquí pero que otros, mejor equipados que yo, sin duda desarrollarán.

Boyle y sus objetos

> No concebimos la política como algo exterior a la esfera científica y que, de algún modo, podría difundirse sobre ella. La comunidad experimental [creada por Boyle] justamente se peleó para imponer tal vocabulario de la demarcación, y nosotros nos esforzamos por situar históricamente ese lenguaje y explicar el desarrollo de esas nuevas convenciones del discurso. Si deseamos que nuestra investigación sea consecuente desde el punto de vista histórico, debemos evitar utilizar a la ligera la lengua de esos actores en nuestras propias explicaciones. Es precisamente el lenguaje el que permite concebir la política como exterior a la ciencia que tratamos de comprender y explicar. Aquí tropezamos con el sentimiento general de los historiadores de las ciencias, que pretenden haber superado desde hace tiempo las nociones de "interior" y de "exterior" de la ciencia. ¡Grave error! Sólo comenzamos a vislumbrar los problemas planteados por esas convenciones de delimitación.

> ¿Cómo, históricamente, los actores científicos distribuían los elementos según su sistema de delimitación (no según el nuestro), y cómo podemos estudiar en forma empírica sus maneras de adaptarse a ellos? Esa cosa que se llama "ciencia" no tiene una demarcación que se pueda tomar por una frontera natural (p. 342).

Esta larga cita extraída del final de un libro de Steven Shapin y Simon Schaffer (1985) señala el verdadero comienzo de una antropología comparada que tomaría en serio a la ciencia (Latour, 1990c). Ellos no demuestran cómo el contexto social de Inglaterra podía justificar el desarrollo de la física de Boyle y el fracaso de las teorías matemáticas de Hobbes, sino que la emprenden con el fundamento mismo de la filosofía política. Lejos de "situar los trabajos científicos de Boyle en su contexto social" o de mostrar cómo la política "imprime su marca" a los contenidos científicos, examinan cómo Boyle y Hobbes se pelearon para inventar una ciencia, un contexto y una demarcación entre ambos. No están en condiciones de explicar el contenido por el contexto, puesto que ni uno ni otro existían de esa manera nueva, antes de que Boyle y Hobbes alcanzaran sus objetivos respectivos y ajustaran sus diferendos.

La belleza de su libro proviene de haber desenterrado los trabajos científicos de Hobbes —que los politólogos ignoraban porque tenían vergüenza de las elucubraciones matemáticas de su héroe— y sacado del olvido las teorías políticas de Boyle (que los historiadores de las ciencias ignoran porque se esfuerzan por ocultar el trabajo de organización de su héroe). En vez de una asimetría y una distribución —a Boyle la ciencia, a Hobbes la teoría política—, Shapin y Schaffer dibujan un cuadrante bastante bello: Boyle posee una ciencia y una teoría política; Hobbes una teoría política y una ciencia. El cuadrante no sería notable si los héroes de estas dos historias tuvieran pensamientos demasiado alejados; si, por ejemplo, uno fuera un filósofo en la línea de Paracelso y el otro un legista al estilo de Bodin. Por

suerte, empero, concuerdan en casi todo. Quieren un rey, un Parlamento, una Iglesia dócil y unificada, y son adeptos fervientes de la filosofía mecanicista. Pero aunque profundamente racionalistas ambos, sus opiniones divergen en lo que hay que esperar de la experimentación, del razonamiento científico, de las formas de argumentación política y, en especial, de la bomba de aire, verdadera heroína de esta historia. Los desacuerdos de estos dos hombres, que se entienden en todo el resto, los convierten en las "drosófilas" de la nueva antropología.

Boyle se abstiene con cuidado de hablar de bomba de vacío. Para poner orden en los debates que siguen al descubrimiento del espacio de Torricelli en la parte superior de un tubo de mercurio invertido en una cuba del mismo metal, no pretende buscar más que el peso y el resorte del aire sin tomar partido en la pelea entre partidarios de lo pleno y del vacío. El aparato que desarrolla a partir del de Otto von Guericke para sacar en forma duradera el aire de un recipiente de vidrio transparente es el equivalente para la época en cuanto a costo, complicación, novedad, de uno de los grandes equipamientos de la física actual. Ya se trata de *Big Science*. La gran ventaja de los equipos de Boyle es permitir la observación a través de las paredes de vidrio y poder introducir o incluso manipular muestras gracias a una serie de ingeniosos mecanismos de esclusas y tapas. Ni los pistones de la bomba ni los gruesos vidrios ni las junturas poseen la calidad necesaria. Por lo tanto, Boyle debe llevar la investigación tecnológica lo bastante lejos para poder realizar la experiencia que más le interesa: la del vacío en el vacío. Encierra un tubo de Torricelli en el recinto de vidrio de la bomba y así obtiene un primer espacio en la cumbre del tubo invertido. Luego, al accionar la bomba por uno de sus técnicos —por lo demás invisibles (Schapin, 1991b)—, suprime lo suficiente el peso del aire para hacer descender el nivel de la columna, que baja casi al nivel del mercurio de la cubeta. Boyle desarrollará decenas de experiencias en el interior del recinto confinado de su bomba de aire, como aquellas encargadas de

detectar el viento de éter postulado por sus adversarios, o explicará la cohesión de cilindros de mármol, o hará sofocar animalitos y apagará velas, como lo popularizó más tarde la entretenida física del siglo XVIII.

Cuando una docena de guerras civiles causan estragos, Boyle escoge un método de argumentación, el de la opinión, denigrado por la más vieja tradición escolástica. Boyle y sus colegas abandonan la certeza del razonamiento apodíctico por la *doxa*. Esta *doxa* no es la imaginación divagante de las masas crédulas, sino un dispositivo nuevo para acarrear la adhesión de los pares. Más que sobre la lógica, las matemáticas o la retórica, Boyle se funda en una metáfora parajurídica: algunos testigos creíbles, adinerados y de buena fe reunidos alrededor de la escena de la acción pueden atestiguar acerca de la existencia de un hecho, *the matter of fact*, aunque no conozcan su verdadera naturaleza. Así, Boyle inventa el estilo empírico que utilizamos todavía hoy (Shapin, 1991a).

Éste no requiere la opinión de los gentileshombres, sino la observación de un fenómeno producido artificialmente en el lugar cerrado y protegido del laboratorio. Irónicamente, la cuestión clave de los constructivistas —¿los hechos son construidos de cabo a rabo en los laboratorios?— es precisamente la cuestión que Boyle suscita y resuelve. Sí, lisa y llanamente los hechos son construidos en la nueva instalación del laboratorio y por el intermedio artificial de la bomba de aire. El nivel en realidad desciende en el tubo de Torricelli insertado en el recinto transparente de la bomba accionada por técnicos sin aliento. "Los hechos son hechos", diría Bachelard. Pero, construidos por el hombre, ¿son por ello falsos? No, porque Boyle, así como Hobbes, extiende al hombre el "constructivismo" de Dios; Dios conoce las cosas porque él las crea (Funkenstein, 1986). Nosotros conocemos la naturaleza de los hechos porque los hemos elaborado en circunstancias que controlamos a la perfección. La debilidad se convierte en una fuerza, con tal que se limite el conocimiento a la naturaleza instrumentalizada de

los hechos y que se haga a un lado la interpretación de las causas. Una vez más, Boyle transforma un defecto —lo único que producimos son *matters of fact* creados en laboratorios y que no tienen otro valor que no sea el local— en una ventaja decisiva: jamás se modificarán esos hechos, no importa qué ocurra, por lo demás, en materia de teoría, de metafísica, de religión, de política o de lógica.

Hobbes y sus temas

Hobbes desaprueba todo el dispositivo de Boyle. Él también quiere poner fin a la guerra civil; él también quiere abandonar la interpretación libre de la Biblia hecha tanto por los clérigos como por el pueblo. Pero pretende alcanzar su objetivo mediante una unificación del cuerpo político. El soberano creado por el contrato —"ese Dios mortal al que debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra protección"— no es más que el representante de la multitud. "Es la unidad del que representa, no la unidad del representado, lo que hace una a la persona." Hobbes está obsesionado por esa unidad de la Persona que es, para emplear sus términos, el Actor cuyos Autores somos nosotros, los ciudadanos (Hobbes, 1971). Precisamente a causa de ella no puede haber trascendencia. Las guerras civiles causarán estragos mientras existan entidades sobrenaturales a las que los ciudadanos se sientan con derecho a implorar cuando las autoridades de este mundo miserable los persigan. La lealtad de la vieja sociedad medieval —Dios y el Rey— ya no es posible si cada uno puede implorar directamente a Dios o designar a su rey. Hobbes quiere hacer tabla rasa de cualquier llamado a entidades superiores a la autoridad civil. Quiere recuperar la unidad católica, pero cerrando todos los accesos a la trascendencia divina.

Para Hobbes, el poder es conocimiento, lo que equivale a decir que no puede existir más que un solo conocimiento y un

solo poder si se quiere poner término a las guerras civiles. Por eso, la mayor parte del *Leviatán* hace la exégesis del Antiguo Testamento y del Nuevo. Uno de los mayores peligros para la paz civil viene de la creencia en los cuerpos inmateriales tales como los espíritus, los fantasmas o las almas, a los que apela la gente contra el juicio del poder civil. Antígona, al proclamar la superioridad de la piedad sobre la "razón de Estado" de Creonte, sería peligrosa; los igualitarios, los *Levellers* y los *Diggers* lo son todavía más cuando invocan los poderes activos de la materia y la interpretación de la Biblia para desobedecer a sus príncipes legítimos. Una materia inerte y mecánica es tan esencial para la paz civil como una interpretación meramente simbólica de la Biblia. En ambos casos, conviene evitar a cualquier precio que algunas facciones puedan invocar una Entidad superior —la Naturaleza o Dios— que el soberano no controlaría plenamente.

Este reduccionismo no conduce a un Estado totalitario, puesto que Hobbes lo aplica aun a la República: el soberano jamás es otra cosa que un actor designado por el contrato social. No hay derecho divino ni instancia superior que el soberano podría invocar para actuar como él lo entiende y desmantelar el Leviatán. En este nuevo régimen donde el conocimiento iguala el poder, todo está reducido: el soberano, Dios, la materia y la multitud. Hobbes hasta se prohíbe hacer de su propia ciencia del Estado la invocación de una trascendencia cualquiera. Él no llega a sus resultados científicos a través de la opinión, la observación o la revelación, sino por una demostración matemática, el único *método* de argumentación capaz de obligar a cada uno a dar su asentimiento, y a esta demostración no llega mediante cálculos trascendentales, a la manera del rey de Platón, sino mediante un instrumento de pura computación, el cerebro mecánico, computadora precoz. Hasta el famoso contrato social no es más que la suma de un cálculo al que todos los ciudadanos aterrorizados que tratan de liberarse del estado de la naturaleza llegan juntos súbitamente. Tal es el cons-

tructivismo generalizado de Hobbes para pacificar las guerras civiles: ninguna trascendencia, sea cual fuere, ningún recurso a Dios ni a una materia activa ni a un poder de derecho divino ni siquiera a las ideas matemáticas.

Ahora todo está preparado para la confrontación entre Hobbes y Boyle. Después de que Hobbes redujo y reunificó el cuerpo político, de pronto sobreviene la Royal Society para dividir las cosas de nuevo: algunos gentileshombres proclaman el derecho a poseer una opinión independiente en un espacio cerrado, el laboratorio, sobre el cual el Estado no ejerce ningún control. Y cuando esos facciosos se ponen de acuerdo, no es mediante una demostración matemática que todos estarían obligados a aceptar, sino a través de experiencias observadas por los sentidos engañosos, experiencias que permanecen inexplicables y poco concluyentes. Peor aún, esa nueva camarilla elige concentrar sus trabajos sobre una bomba de aire que vuelve a producir cuerpos inmateriales, el vacío, ¡como si a Hobbes no le hubiese costado el suficiente trabajo librarse de los fantasmas y los espíritus! ¡Y aquí estamos otra vez, se inquieta Hobbes, en plena guerra civil! Ya no tendremos que padecer a los *Levellers* y los *Diggers*, que impugnaban la autoridad del rey en nombre de su interpretación personal de Dios y de las propiedades de la materia —de hecho se los ha exterminado—, pero será necesario padecer a esa nueva pandilla de sabios, ¡que va a ponerse a discutir la autoridad de cada uno en nombre de la naturaleza invocando acontecimientos de laboratorio fabricados de punta a cabo! Si ustedes permiten que las experiencias produzcan sus *matters of fact* y si éstas dejan que el vacío se infiltre en la bomba de aire y, de ahí, en la filosofía natural, entonces dividirán la autoridad: los espíritus inmateriales volverán a empujar a cada uno a la rebeldía ofreciendo una corte de apelación a las frustraciones. El conocimiento y el poder serán divididos una vez más. "Verán doble", según la expresión de Hobbes. Ésas son las advertencias que le dirige al rey para denunciar las artimañas de la Royal Society.

La mediación del laboratorio

Esta interpretación política del plenismo de Hobbes no bastaría para hacer del libro de Shapin y Schaffer la fundación de la antropología comparada. En suma, cualquier buen historiador de las ideas habría podido hacer el mismo trabajo. Pero en tres capítulos decisivos nuestros autores abandonan los confines de la historia intelectual y pasan del mundo de las opiniones y de la argumentación al de la práctica y las redes. Por primera vez en los estudios sobre las ciencias, todas las ideas relativas a Dios, al rey, a la materia, a los milagros y a la moral son traducidas, transcritas y forzadas a pasar por los detalles de funcionamiento de un instrumento. Antes que ellos, otros historiadores de las ciencias habían estudiado la práctica científica; otros historiadores habían estudiado el contexto religioso, político y cultural de la ciencia; pero hasta ahora nadie había sido capaz de hacer las dos cosas a la vez.

Así como Boyle logró transformar el bricolage alrededor de una bomba de aire remendada en el asentimiento parcial de gentileshombres a propósito de hechos ya indiscutibles, del mismo modo Shapin y Schaffer logran explicar cómo y por qué las discusiones acerca del cuerpo político, Dios y sus milagros, la materia y su poder, deben pasar por la bomba de aire. Este misterio jamás fue aclarado por aquellos que buscan una explicación contextualista de las ciencias. Parten del principio de que existe un macrocontexto social —Inglaterra, la querella dinástica, el capitalismo, la revolución, los comerciantes, la Iglesia— y que ese contexto, de cierta manera, influye, forma, refleja, repercute y ejerce una presión sobre "las ideas relativas" a la materia, a la elasticidad del aire, al vacío y los tubos de Torricelli. Pero nunca explican el establecimiento previo de un lazo entre Dios, el rey, el Parlamento y un pájaro que se sofoca en el recinto cerrado y transparente de una bomba, cuyo aire es aspirado gracias a una manivela accionada por un técnico. ¿Cómo la experiencia del pájaro puede traducir, desplazar,

transportar, deformar todas las otras controversias, de tal manera que aquellos que dominan la bomba también dominen al rey, a Dios y su contexto entero?

Hobbes realmente buscaba soslayar todo cuanto tiene relación con el trabajo experimental, pero Boyle fuerza a que en la discusión intervenga un conjunto de detalles sórdidos referentes a las fugas, las junturas y las manivelas de su máquina. Del mismo modo, los filósofos de las ciencias y los historiadores de las ideas querrían evitar el mundo del laboratorio, esa cocina repugnante donde se sofocan los conceptos con fruslerías. Schapin y Schaffer obligan a sus análisis a girar alrededor del objeto, alrededor de tal fuga, tal juntura de tal bomba de aire. La práctica de fabricación de los objetos recupera el lugar preponderante que había perdido con la crítica. El libro de nuestros dos camaradas no es solamente empírico porque abunda en detalles, es empírico porque hace la arqueología de ese objeto nuevo que nace en el siglo XVII en el laboratorio. Shapin y Schaffer, como Hacking (Hacking, 1989), hacen de una manera casi etnográfica lo que los filósofos de las ciencias ya casi no hacen: mostrar los fundamentos realistas de las ciencias. Sin embargo, más que hablar de la realidad exterior *out there,* afianzan la realidad indiscutible de la ciencia, *down there,* en la mesa de trabajo.

Las experiencias nunca funcionan muy bien. La bomba tiene fugas. Hay que remendarla. Los que son incapaces de explicar la irrupción de los objetos en el colectivo humano, con todas las manipulaciones y prácticas que requieren, no son antropólogos, porque lo que constituye, desde la época de Boyle, el aspecto más fundamental de nuestra cultura se les escapa: vivimos en sociedades que tienen por lazo social los objetos fabricados en laboratorio; se remplazaron las ideas por las prácticas, los razonamientos apodícticos por la *doxa* controlada y el acuerdo universal por grupos de colegas. El bello orden que Hobbes trataba de recuperar es aniquilado por la multiplicación de los espacios privados donde se proclama el origen trascendental de

hechos que, aunque fabricados por el hombre, no son obra de nadie y que, aunque no tengan causa, no obstante son explicables.

¿Cómo entregar una sociedad, se indigna Hobbes, al lamentable fundamento de los *matters of fact*? Él está particularmente irritado por el cambio relativo en la escala de los fenómenos. Según Boyle, las grandes cuestiones referentes a la materia y a los poderes divinos pueden ser sometidas a una resolución experimental, y esta resolución será parcial y modesta. Sin embargo, Hobbes rechaza la posibilidad del vacío por razones ontológicas y políticas de filosofía primaria y sigue alegando la existencia de un éter invisible que debe estar presente, aunque el obrero de Boyle ya casi no tiene aliento para accionar su bomba. En otras palabras, exige una respuesta macroscópica a sus "macro"argumentos, una demostración que probaría que su ontología no es necesaria, que el vacío es políticamente aceptable. ¿Y qué hace Boyle como respuesta? Por el contrario, elige volver más sofisticada su experiencia, para mostrar el efecto que produce sobre un detector —¡una simple pluma de pollo!— el viento de éter postulado por Hobbes, con la esperanza de invalidar la teoría de su detractor (p. 182). ¡Ridículo! Hobbes suscita un problema fundamental de filosofía política, ¡y uno refutaría sus teorías con una pluma en el interior de un vaso en el interior del castillo de Boyle! Por supuesto, la pluma no tiembla ni por asomo, y de esto Boyle saca la conclusión de que Hobbes está en un error, que no hay viento de éter. Sin embargo, Hobbes no puede equivocarse, porque se niega a admitir que el fenómeno del que habla pueda producirse a otra escala que la de toda la República. Él niega lo que va a convertirse en el carácter esencial del poder moderno: el cambio de escala y los desplazamientos que presupone el trabajo de laboratorio. Boyle, nuevo Gato con Botas, no tendrá más que apoderarse del Ogro reducido al tamaño de un ratón.

El testimonio de los no humanos

La invención de Boyle es completa. Contra la opinión de Hobbes, se adueña del viejo repertorio del derecho penal y de la exégesis bíblica, pero para aplicarlas al testimonio de las cosas puestas a prueba en el laboratorio. Como lo escriben Shapin y Schaffer:

> Sprat y Boyle invocaban "la práctica de nuestras cortes de justicia en Inglaterra" para garantizar la certidumbre moral de sus conclusiones y para volver más válido su argumento de que la multiplicación de los testigos suscitaba un "concurso de probabilidades". Boyle utilizaba la cláusula de la ley sobre la traición de Clarendon en 1661 según la cual, nos dice, dos testigos bastan para condenar a un hombre. Vemos que los modelos jurídicos y sacerdotales de la autoridad representaban los recursos principales de los experimentadores. Los testigos confiables, por eso mismo, pertenecían a una comunidad digna de fe: los papistas, los ateos y los sectarios veían que su relato era puesto en duda, la situación social del testigo contribuía a su credibilidad, y la coincidencia de las versiones de muchos testigos permitía librarse de los extremistas. Hobbes pone en entredicho nuevamente el fundamento de esta práctica: presenta la costumbre que justificaba la práctica del testimonio como ineficaz y subversiva (p. 327).

A primera vista, el repertorio de Boyle no aporta gran cosa. Los eruditos, los monjes, los juristas y los escribas habían elaborado todos esos recursos durante más de un milenio. Pero lo nuevo es su punto de aplicación. Hasta ahora los testigos habían sido siempre humanos o divinos, nunca no humanos. Los textos habían sido escritos por hombres o inspirados por Dios; jamás inspirados o escritos por no humanos. Las cortes de justicia habían visto pasar a cantidad de procesos humanos y divinos; jamás asuntos que ponían en tela de juicio los comporta-

mientos de no humanos en un laboratorio transformado en corte de justicia. Para Boyle, empero, las experiencias en laboratorio tienen más autoridad que las deposiciones no confirmadas por testigos honorables:

> En nuestra experiencia [de la campana de buzo] aquí expuesta, la presión del agua tiene efectos visibles sobre los cuerpos inanimados que son incapaces de prejuicios o de no dar más que informaciones parciales, y tendrá más peso ante personas sin prejuicios que los relatos sospechosos y en ocasiones contradictorios de buzos ignorantes, cuyos preconceptos están sometidos a fluctuaciones, y cuyas mismas sensaciones, como las del vulgo, pueden estar condicionadas por predisposiciones o tantas otras circunstancias, y fácilmente pueden inducir a error (p. 218).

Aquí tenemos que, bajo la pluma de Boyle, interviene un nuevo actor reconocido por la nueva Constitución: cuerpos inertes, incapaces de voluntad y de prejuicio, pero capaces de mostrar, de firmar, de escribir y de garabatear sobre los instrumentos de laboratorio ante testigos dignos de fe. Esos no humanos, privados de alma, pero a los que se asigna un sentido, son incluso más confiables que el común de los mortales, a quienes se les asigna una voluntad, pero que están privados de la capacidad para indicar fenómenos de manera confiable. Según la Constitución, en caso de duda, más vale que los humanos apelen a los no humanos. Dotados de sus nuevos poderes semióticos, éstos van a contribuir a una nueva forma de texto, el artículo de ciencia experimental, híbrido entre el estilo milenario de la exégesis bíblica —aplicada exclusivamente hasta ahora a las Escrituras y los clásicos— y el nuevo instrumento que produce nuevas inscripciones. En adelante, los testigos proseguirán sus debates alrededor de la bomba de aire en su espacio cerrado, y a propósito del comportamiento dotado de sentido de los no humanos. La vieja hermenéutica va a continuar, pero ella añade a sus pergaminos la firma temblorosa de los ins-

trumentos científicos (Latour y de Noblet, 1985; Lynch, 1985; Latour, 1988a; Law y Fyfe, 1988; Lynch y Woolgar, 1990). Con una corte de justicia así renovada, el resto de los poderes será derrocado, y eso es lo que molesta tanto a Hobbes; pero ese derrocamiento sólo es posible si todo lazo con las ramas políticas y religiosas del gobierno se vuelve imposible.

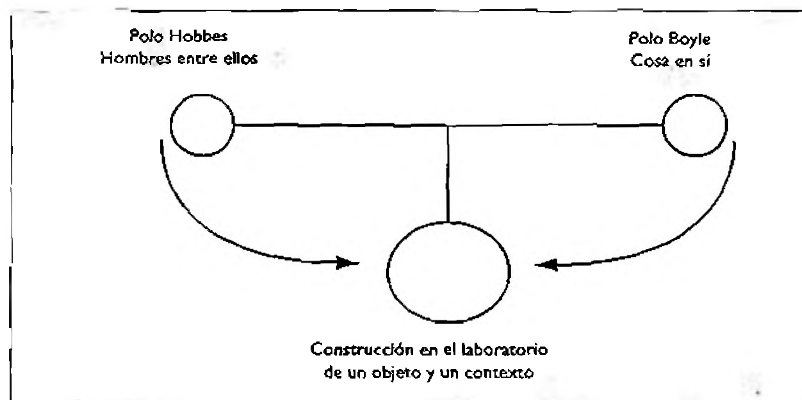
Shapin y Schaffer llevan hasta un límite extremo su discusión de los objetos, laboratorios, competencias y cambios de escala. Si la ciencia no se funda sobre ideas sino sobre una práctica, si no está situada en el exterior sino en el interior del vaso transparente de la bomba de aire, y tiene lugar en el interior del espacio privado de la comunidad experimental, entonces, ¿cómo se extiende "por todas partes", al punto de volverse tan universal como las "leyes de Boyle"? ¡Y bien, no se vuelve tan universal, por lo menos a la manera de los epistemólogos! Su red se extiende y se estabiliza. La demostración brillante de esto aparece en un capítulo que, con la obra de Harry Collins (1985, 1990) o de Trevor Pinch (1986), es un ejemplo notable de la fecundidad de los nuevos estudios sobre las ciencias. Cuando se sigue la reproducción de cada prototipo de bomba de aire a través de Europa y la transformación progresiva de una costosa pieza del equipamiento, poco confiable y voluminosa, en una caja negra barata que poco a poco se convierte en el equipamiento de rutina de todo laboratorio, los autores reducen la aplicación universal de una ley física en el interior de una red de prácticas normalizadas. A todas luces, la interpretación de la elasticidad del aire que da Boyle se propaga, pero lo hace exactamente a la misma velocidad con la que se desarrolla la comunidad de los experimentadores y sus equipamientos. Ninguna ciencia puede salir de la red de su práctica. El peso del aire siempre es en verdad un universal, pero un universal en red. Gracias a su extensión, las competencias y el equipamiento pueden volverse lo bastante rutinarios para que la producción del vacío se vuelva tan invisible como el aire que respiramos, pero jamás universal a la antigua usanza.

El doble artificio del laboratorio y del Leviatán

Haber escogido tratar a la vez acerca de Hobbes y de Boyle tiene algo de genial, porque el nuevo principio de simetría destinado a explicar al mismo tiempo naturaleza y sociedad (véase más abajo) nos es impuesto por primera vez en los estudios sobre las ciencias a través de dos figuras eminentes del comienzo de la era moderna. Hobbes y sus émulos crean los principales recursos de que disponemos para hablar del poder —representación, soberano, contrato, propiedad, ciudadanos—, mientras que Boyle y sus continuadores elaboran uno de los repertorios más importantes para hablar de la naturaleza: experiencia, hecho, testimonio, colegas. Lo que todavía no sabíamos es que se trataba de una invención doble. Para comprender esta simetría en la invención del repertorio moderno debemos comprender por qué Shapin y Schaffer permanecen asimétricos en su análisis, por qué adjudican una mayor penetración y capacidad explicativa a Hobbes que a Boyle, cuando, por el contrario, había que llevar la simetría hasta el extremo. Su vacilación, en efecto, es reveladora de las dificultades de la antropología comparada, y como probablemente el lector la comparta, conviene detenerse en ella.

En un sentido, Schapin y Schaffer *desplazan hacia abajo el centro de referencia tradicional de la crítica*. Si la ciencia se funda en las competencias, los laboratorios y las redes, ¿dónde situarla, entonces? Ciertamente, no del lado de las cosas en sí, puesto que los hechos son fabricados. Pero sin duda tampoco del lado del sujeto —sociedad/cerebro/espíritu/cultura—, puesto que el pájaro que se sofoca, las bolas de mármol, el mercurio que baja, no son nuestras propias creaciones. ¿Será entonces en medio de esa línea que une el polo del objeto con el polo del sujeto donde hay que ubicar la práctica de la ciencia? ¿Es un híbrido o una mezcolanza? ¿Un poquito objeto y un poquito sujeto?

FIGURA 1



Los autores no nos ofrecen una respuesta final a esta cuestión. Así como Hobbes y Boyle coinciden en todo salvo en la manera de practicar la experimentación, ellos, que están de acuerdo en todo, no coinciden en lo que respecta a la manera de tratar el contexto "social", vale decir, la invención simétrica por Hobbes de un humano capaz de ser representado. Los últimos capítulos del libro oscilan entre una explicación hobbesiana de su propio trabajo y un punto de vista à *la* Boyle. Esta tensión hace que su obra sea todavía más interesante, y suministra a la antropología de las ciencias una nueva línea de "drosófilas" perfectamente apropiada porque sólo se distingue por algunos rasgos. Schapin y Schaffer consideran que las explicaciones macrosociales de Hobbes relativas a la ciencia de Boyle ¡son más convincentes que los argumentos con que Boyle refuta a Hobbes! Formados en el marco del estudio social de las ciencias (Callon y Latour, 1991), no están tan en condiciones de deconstruir el contexto macrosocial como la naturaleza *out there*. Parecen creer que, sin lugar a dudas, existe una sociedad *up there* que explicaría el fracaso del programa de Hobbes. O, con más precisión, no logran zanjar la cuestión, al anular en la conclusión lo que habían demostrado en el capítulo VII, deshaciendo de nuevo su argumentación en la última frase del libro:

Ni nuestro conocimiento científico ni la constitución de nuestra sociedad ni las afirmaciones tradicionales relativas a las conexiones entre nuestra sociedad y nuestro conocimiento son ya consideradas como adquiridas. A medida que descubrimos la condición convencional y construida de nuestras formas de conocimiento, nos vemos llevados a comprender que somos nosotros mismos, y no la realidad, quienes estamos en el origen de lo que sabemos. El conocimiento, al igual que el Estado, es producto de las acciones humanas. Hobbes tenía razón (p. 344).

No, Hobbes estaba equivocado. ¿Cómo podría tener razón, cuando es él quien inventa la sociedad monista en donde conocimiento y poder no son más que una sola y misma cosa? ¿Cómo utilizar una teoría tan grosera para explicar la invención de Boyle de una dicotomía absoluta entre la producción de un conocimiento de los hechos y la política? Sí, "el conocimiento, al igual que el Estado, es el producto de las acciones humanas", pero precisamente por eso la invención política de Boyle es mucho más fina que la sociología de las ciencias de Hobbes. Para comprender el último obstáculo que nos separa de una antropología de las ciencias, debemos deconstruir la invención constitucional de Hobbes según la cual existiría una macrosociedad mucho más firme y robusta que la naturaleza.

Hobbes inventa el ciudadano calculador desnudo, cuyos derechos se limitan a poseer y a ser representado por la construcción artificial del soberano. También crea el lenguaje del poder = conocimiento, que se encuentra en la base de la *real politik* moderna. Asimismo, ofrece un repertorio de análisis de los intereses humanos que, junto con el de Maquiavelo, sigue siendo esencial para toda la sociología. En otros términos, aunque Schapin y Schaffer tomen grandes precauciones para no utilizar la expresión "hecho científico" como un recurso sino como una invención histórica y política, no adoptan ninguna respec-

to del lenguaje político. Emplean las palabras "poder", "interés" y "política" con total inocencia en su capítulo VII. Ahora bien, ¿quién inventó esas palabras con su significación moderna? ¡Hobbes! Nuestros autores, pues, ven "doble" también ellos, y caminan de costado, criticando la ciencia pero tragándose la política como la única fuente de explicación válida. ¿Y quién nos ofrece esa manera asimétrica de explicar el saber por el poder? Una vez más Hobbes, y su construcción de una macroestructura monista en la cual el conocimiento sólo tiene lugar para sostener el orden social. Los autores deconstruyen magistralmente la evolución, la difusión y la vulgarización de la bomba de aire. ¿Por qué entonces no deconstruyen la evolución, la difusión y la vulgarización del "poder" o de la "fuerza"? ¿Sería la "fuerza" menos problemática que la elasticidad del aire? Si la naturaleza y la epistemología no están constituidas de entidades transhistóricas, entonces la historia y la sociología tampoco; ¡a menos que se adopte la posición asimétrica de los autores y que uno sea a la vez constructivista para la naturaleza y racionalista para la sociedad! Pero es poco probable que la elasticidad del aire tenga fundamentos más políticos que la propia sociedad inglesa.

Representación científica y representación política

Si vamos hasta el extremo de la simetría entre las dos invenciones de nuestros dos autores, comprendemos el hecho de que Boyle no crea simplemente un discurso científico mientras que Hobbes haría lo mismo para la política; Boyle crea un discurso político de donde la política debe ser excluida, mientras que Hobbes imagina una política científica de donde la ciencia experimental debe ser excluida. En otros términos, inventan nuestro mundo moderno, *un mundo en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está disociada para siempre de la representación de los ciudadanos por inter-*

medio del contrato social. Por tanto, en modo alguno es por error por lo que los filósofos políticos olvidaron todo cuanto se refiere a la ciencia de Hobbes, mientras que los historiadores de las ciencias olvidaban las posiciones de Boyle sobre la política de las ciencias. Era necesario que en adelante cada uno "viera doble" y no estableciera una relación directa entre la representación de los no humanos y la representación de los humanos, entre la artificialidad de los hechos y la artificialidad del cuerpo político. La palabra "representación" es la misma, pero la controversia entre Hobbes y Boyle hizo impensable la similitud de los dos sentidos de la palabra. Hoy en día, cuando ya no somos totalmente modernos, los dos sentidos vuelven a acercarse.

Las dos ramas del gobierno que Boyle y Hobbes elaboran cada uno por su lado sólo tienen autoridad si están bien separadas: el Estado de Hobbes es impotente sin la ciencia y la tecnología, pero Hobbes sólo habla de la representación de los ciudadanos desnudos; la ciencia de Boyle es impotente sin una delimitación precisa de las esferas religiosa, política y científica, y por eso se preocupa tanto por suprimir el monismo de Hobbes. Son dos padres fundadores que obran de común acuerdo para promover una misma innovación en teoría política: a la ciencia le corresponde la representación de los no humanos pero tiene prohibida toda posibilidad de apelación a la política; a la política le corresponde la representación de los ciudadanos pero le está prohibido tener una relación cualquiera con los no humanos producidos y movilizados por la ciencia y la tecnología. Hobbes y Boyle se pelean por definir los dos recursos que seguimos utilizando sin detenernos mucho en ellos, y la intensidad de su doble batalla revela muy bien la extrañeza de lo que inventan.

Hobbes define un ciudadano desnudo y calculador que constituye el Leviatán, ese dios mortal, esa criatura artificial. ¿Por qué se sostiene el Leviatán? Por el cálculo de los átomos humanos que acarrea el contrato, el cual decide acerca de la

irreversible composición de la fuerza de todos en manos de uno solo. ¿De qué está hecha esa fuerza? De la autorización por todos los ciudadanos desnudos concedida a uno solo para hablar en su nombre. ¿Quién actúa cuando él lo hace? Nosotros, que le delegamos definitivamente nuestro poder. La República es una criatura artificial paradójica compuesta de ciudadanos unidos sólo por la autorización que se le hizo a uno solo de representarlos a todos. ¿El soberano habla en su nombre o en el de aquellos que lo autorizan? Pregunta insoluble que la filosofía política moderna no dejará de desentrañar. En realidad es él quien habla pero son ellos los que hablan a través de él. Se convierte en su portavoz, su persona, su personificación. Él los traduce y en consecuencia puede traicionarlos. Ellos lo autorizan y por tanto pueden prohibirlo. El Leviatán no está hecho sino de ciudadanos, de cálculos, de acuerdos o de disputas. En pocas palabras, no está hecho sino de relaciones sociales. O más bien, con Hobbes y sus émulos, comenzamos a comprender lo que significan relaciones sociales, poderes, fuerzas, sociedades.

Pero Boyle define un artefacto todavía más extraño. Inventa el laboratorio en cuyo interior unas máquinas artificiales crean fenómenos de pies a cabeza. Aunque artificiales, costosos, difíciles de reproducir y, a pesar del pequeño número de testigos, confiables y entrenados, esos hechos en verdad representan la naturaleza tal y como es. Los hechos son producidos y representados en el laboratorio, en los escritos científicos, admitidos y autorizados por la comunidad naciente de los testigos. Los científicos son los representantes escrupulosos de los hechos. ¿Quién habla cuando ellos hablan? Los mismos hechos, sin duda alguna, pero también sus portavoces autorizados. Entonces, ¿quién habla, la naturaleza o los hombres? Pregunta insoluble con que la filosofía de las ciencias modernas va a disputar durante tres siglos. En sí mismos, los hechos son mudos, las fuerzas naturales son mecanismos brutos. Y sin embargo, los científicos afirman que no hablan, sino que los hechos

hablan por sí mismos. En consecuencia, esos mudos son capaces de hablar, de escribir, de significar en el recinto artificial del laboratorio o en ese otro, más enrarecido todavía, de la bomba de vacío. Pequeños grupos de gentileshombres hacen testimoniar a fuerzas naturales y atestiguan uno por el otro que no traicionan sino que traducen el comportamiento silencioso de los objetos. Con Boyle y sus discípulos comenzamos a concebir lo que es una fuerza natural, un objeto mudo pero que posee o está dotado de sentido.

En su debate común, los descendientes de Hobbes y de Boyle nos ofrecen los recursos que utilizamos hasta hoy: por un lado, la fuerza social, el poder; por el otro, la fuerza natural, el mecanismo. Por un lado, el sujeto de derecho; por el otro, el objeto de ciencia. Los portavoces políticos van a representar a la multitud bulliciosa y calculadora de los ciudadanos; los portavoces científicos en adelante van a representar a la multitud muda y material de los objetos. Los primeros traducen a sus mandantes, que no podrían hablar todos a la vez; los segundos traducen a sus representados, que son mudos de nacimiento. Los primeros pueden traicionar, los segundos también. En el siglo XVII, la simetría todavía es visible, todavía se pelean entre portavoces, acusándose mutuamente de multiplicar las fuentes de conflicto. No hace falta más que un pequeño esfuerzo para que su origen común se vuelva invisible, para que no haya más portavoz sino del lado de los hombres, y que la mediación de los científicos se vuelva invisible. Muy pronto la palabra "representación" adquirirá dos sentidos diferentes según se trate de elegidos o de cosas.

Las garantías constitucionales de los modernos

Si la Constitución moderna inventa una separación entre el poder científico encargado de representar las cosas y el poder político encargado de representar a los sujetos, no saquemos

de esto la conclusión de que los sujetos están lejos de las cosas. Hobbes, en su *Leviatán*, rehace a la vez la física, la teología, la psicología, el derecho, la exégesis bíblica y la ciencia política. En sus escritos y cartas, Boyle vuelve a dibujar a la vez la retórica científica, la teología, la política científica, la ciencia política y la hermenéutica de los hechos. Juntos, describen cómo debe reinar Dios, cómo debe legislar el nuevo rey de Inglaterra, cómo deben actuar los espíritus o los ángeles, cuáles son las propiedades de la materia, cómo hay que interrogar a la naturaleza, cuáles deben ser los límites de la discusión erudita o política, cómo mantener a raya a la plebe, cuáles son los derechos y deberes de las mujeres, qué se debe esperar de las matemáticas. En la práctica, pues, se sitúan en la vieja matriz antropológica, distribuyen las competencias de las cosas y la gente, y todavía no hacen ninguna separación entre la pura fuerza social y el puro mecanismo natural.

Ésa es toda la paradoja moderna: si consideramos los híbridos sólo tenemos que vérnoslas con mixtos de naturaleza y cultura; si consideramos el trabajo de purificación, nos enfrentamos a una separación total entre la naturaleza y la cultura. Lo que me gustaría comprender es la relación entre ambas tareas. Mientras Boyle y Hobbes se involucran uno y otro en política y religión, técnica y moral, ciencia y derecho, se distribuyen las tareas al punto que uno se limita a la ciencia de las cosas y el otro a la política de los hombres. ¿Cuál es la íntima relación entre sus dos movimientos? ¿Se necesita esa purificación para permitir esa proliferación? ¿Se necesitan esos híbridos de a centenares para que haya una política simplemente humana y cosas simplemente naturales? ¿Se necesita esa distinción absoluta entre los dos movimientos para que ambos sigan siendo eficaces? ¿Cómo explicar la potencia de ese arreglo? ¿Cuál es, entonces, el secreto del mundo moderno? Para tratar de captarlo debemos generalizar los resultados de Schapin y Schaffer y definir la Constitución completa, de la que Hobbes y Boyle no escriben más que uno de los primeros bosquejos.

Ésta, como toda Constitución, debe ser medida por las garantías que ofrece. El poder natural que definen los descendientes de Boyle contra los de Hobbes, y que permite que los objetos mudos hablen por intermedio de portavoces científicos fieles y disciplinados ofrece una garantía capital: no son los hombres los que hacen la naturaleza, ella existe desde siempre y siempre estuvo ya presente, lo único que hacemos nosotros es descubrir sus secretos. El poder político que definen los descendientes de Hobbes contra los de Boyle hace hablar con una sola voz a ciudadanos mediante la traducción/traición de un soberano, el cual no dice más que lo que ellos dicen. Ese poder ofrece una garantía igualmente capital: son los hombres y sólo los hombres los que construyen la sociedad y deciden con libertad acerca de su destino.

Si, a la manera de la filosofía política moderna, consideramos esas dos garantías por separado, son incomprensibles. Si la naturaleza no está hecha por los hombres ni para ellos, entonces permanece ajena, para siempre lejana y hostil. Su misma trascendencia nos aplasta o la torna inaccesible. Simétricamente, si la sociedad no está hecha más que por los hombres y para ellos, el Leviatán, criatura artificial cuya forma y materia a la vez somos, no podría mantenerse sobre sus pies. Su propia inmanencia lo disiparía de inmediato en la guerra de todos contra todos. Pero no es por separado como hay que tomar esas dos garantías constitucionales, donde la primera asegura la no humanidad de la naturaleza y la segunda la humanidad de lo social. Ellas fueron creadas juntas. Se mantienen mutuamente. La primera y la segunda sirven una a otra de contrapeso, de *checks and balances. No son más que las dos ramas del mismo gobierno.*

Si las consideramos juntas y no por separado, nos percatamos de que las garantías se invierten. Los descendientes de Boyle no dicen solamente que las leyes de la naturaleza escapan a nuestro dominio, también las fabrican en el laboratorio. A pesar de su construcción artificial en la bomba de vacío —es la fa-

se de mediación o de traducción—, los hechos escapan por entero a toda fabricación humana: es la fase de purificación. Los descendientes de Hobbes no sólo afirman que los hombres hacen su propia sociedad con el sudor de su frente, sino que el Leviatán es duradero y sólido, inmenso y fuerte, que moviliza el comercio, las invenciones, las artes, y que el soberano conserva en su mano la espada de acero bien templada y el cetro de oro. A pesar de su construcción humana, el Leviatán supera infinitamente al hombre que lo creó, porque moviliza en sus poros, en sus vasos, en sus tejidos, las cosas innumerables que le otorgan su consistencia y duración. Y sin embargo, a pesar de esa dureza obtenida por la movilización de las cosas —que revela el trabajo de la mediación—, somos nosotros y sólo nosotros quienes lo constituimos por la sola fuerza de nuestro cálculo; nosotros, los pobres ciudadanos desnudos y desarmados, lo que demuestra el trabajo de purificación.

Pero estas dos garantías son contradictorias, no sólo una con la otra sino cada una por sí misma, porque ellas juegan a la vez con la trascendencia y la inmanencia. Boyle y sus innumerables sucesores no dejarán al mismo tiempo de construir artificialmente la naturaleza y de decir que ellos la descubren; Hobbes y los ciudadanos recién definidos no dejarán de construir el Leviatán por el cálculo y la fuerza social, pero siempre reclutarán más objetos para que aguante en forma duradera. ¿Mienten? ¿Se engañan? ¿Nos engañan? No, porque añaden una tercera garantía constitucional: en primer lugar, la separación completa entre el mundo natural —sin embargo construido por el hombre— y el mundo social —sin embargo sostenido por las cosas— y, en segundo lugar, la separación total entre el trabajo de los híbridos y el trabajo de la purificación. Las dos primeras garantías no son contradictorias sino mientras la tercera no las aleje para siempre una de otra, y haga de una simetría demasiado patente dos asimetrías contradictorias que la práctica resuelve sin poder expresarla jamás.

FIGURA 2

PRIMERA PARADOJA	
La naturaleza no es nuestra construcción: es trascendente y nos supera infinitamente.	La sociedad es nuestra construcción: es inmanente a nuestra acción.
SEGUNDA PARADOJA	
La naturaleza es nuestra construcción artificial en el laboratorio: es inmanente.	La sociedad no es nuestra construcción, es trascendente y nos supera infinitamente.
CONSTITUCIÓN	
Primera garantía: aunque nosotros construyamos la naturaleza, es como si no la construyéramos.	**Segunda garantía: aunque no construyamos la sociedad, es como si la construyéramos.**
Tercera garantía: la naturaleza y la sociedad deben ser absolutamente distintas; el trabajo de purificación debe permanecer absolutamente distinto del trabajo de mediación.	

Se necesitarán muchos otros autores, muchas otras instituciones, muchos otros reglamentos para completar ese movimiento bosquejado por la disputa ejemplar entre Hobbes y Boyle. Pero la estructura de conjunto ahora es fácil de captar: esas tres garantías juntas van a permitir el cambio de escala de los modernos. Van a poder hacer intervenir a la naturaleza desde todo punto de vista en la fábrica de sus sociedades, sin por ello dejar de atribuirle su trascendencia radical; van a poder convertirse en los únicos actores de su propio destino político, sin por ello dejar de sostener su sociedad por la movilización de la naturaleza. Por un lado, la trascendencia de la naturaleza no impedirá su inmanencia social; por el otro, la inmanencia de lo social no impedirá que el Leviatán siga siendo trascendente. Hay que confesar que es una construcción bastante bella que permite hacerlo todo sin estar limitado por nada. No es sorprendente que esta Constitución haya permitido, como se decía antaño, "liberar algunas fuerzas productivas".

La cuarta garantía: la del Dios tachado

Sin embargo, había que evitar el restablecimiento de una simetría demasiado perfecta entre las dos garantías de la Constitución, lo que habría impedido que su dúo funcionara de lleno. Era necesario que una cuarta garantía regulara la cuestión de Dios alejándolo para siempre de la doble construcción social y natural, al tiempo que lo dejara presentable y utilizable. Los sucesores de Hobbes y Boyle se dedicaron a eso con éxito, los primeros vaciando la naturaleza de la presencia divina, los segundos vaciando la sociedad de todo origen divino. El poder científico "ya no necesitaba esa hipótesis"; en cuanto a los políticos, podían fabricar el "dios mortal" del Leviatán sin volver a ocuparse del Dios inmortal cuya Escritura, ya en Hobbes, había dejado de ser interpretada por el soberano salvo de manera figurativa. Nadie es realmente moderno si no acepta alejar a Dios tanto del juego de las leyes de la naturaleza como de las de la república. Dios se convirtió en el Dios tachado de la metafísica, tan diferente del Dios premoderno de los cristianos como la naturaleza construida en el laboratorio lo está de la antigua *phusis* o como la sociedad del viejo colectivo antropológico poblado de no humanos.

Pero un alejamiento demasiado completo hubiese privado a los modernos de un recurso crítico que permitía completar su dispositivo. Los dos gemelos de la naturaleza y la sociedad habrían colgado en el vacío sin que nadie pudiera decidir, en caso de conflicto entre las dos ramas del gobierno, cuál debía prevalecer sobre la otra. Peor aún, su simetría habría aparecido con demasiada claridad. Los modernos aplicaron al Dios tachado el mismo desdoblamiento que a la naturaleza y a la sociedad. Su trascendencia lo alejaba infinitamente, de manera que no molestaba ni el libre juego de la naturaleza ni el de la sociedad, pero de cualquier modo uno se reservaba apelar a esa trascendencia en caso de conflicto entre las leyes de la naturaleza y las de la sociedad. Por tanto, el hombre moderno podía ser ateo a la

vez que seguía siendo religioso. Podía invadir el mundo material, recrear libremente el mundo social, sin por ello vivirse como un huérfano demiurgo abandonado por todos.

Al reinterpretar los viejos temas teológicos de los cristianos, se logró hacer entrar en juego a la trascendencia de Dios y a su inmanencia. Pero ese largo trabajo de la Reforma del siglo XVI habría desembocado en resultados muy diferentes de no haberse visto mezclado con el del XVII acerca de la invención conjunta de los hechos científicos y los ciudadanos (Eisenstein, 1991). Se reinventó la espiritualidad, vale decir, el descenso del Dios omnipotente en el fuero interno sin que intervenga de hecho en el externo. Una religión totalmente individual y espiritual permitía criticar la influencia de la ciencia y la de la sociedad, sin por ello obligarse a que Dios respondiera a una ni a otra. Se volvía posible para los modernos ser laicos y piadosos a la vez. La garantía constitucional no era dada por un Dios supremo sino por un Dios ausente y, sin embargo, su ausencia no impedía disponer de él a voluntad en la intimidad del corazón. Su posición se volvía ideal porque se lo ponía dos veces entre paréntesis. Una primera vez en la metafísica, una segunda en la espiritualidad. No iba a volver a molestar para nada en el desarrollo de los modernos, al tiempo que permanecía eficaz y caritativo tan sólo en el espíritu de los humanos.

Tres veces la trascendencia y tres veces la inmanencia en un cuadro cruzado que clausura todas las posibilidades. No hicimos la naturaleza; hacemos la sociedad; hacemos la naturaleza; no hicimos la sociedad; no hicimos ni una ni otra, Dios lo hizo todo; Dios no hizo nada, nosotros lo hicimos todo. No se comprende nada de los modernos si no se ve que las cuatro garantías se sirven una a otra de *checks and balances*. Las dos primeras permiten alternar las fuentes de poder pasando sin violencia de la mera fuerza natural a la mera fuerza política, y a la inversa. La tercera garantía prohíbe toda contaminación entre lo que pertenece a la naturaleza y lo que pertenece a la política, precisamente cuando las dos primeras garantías permiten

la rápida alternancia entre una y otra. ¿ Sería demasiado visible la contradicción entre la tercera que separa y las dos primeras que alternan? No, porque la cuarta garantía constitucional establece como árbitro a un Dios infinitamente lejano que es por completo impotente y juez soberano a la vez.

Nada tiene que ver la modernidad con la invención del humanismo, la irrupción de las ciencias, la laicización de la sociedad o la mecanización del mundo. Ella es la producción conjunta de esos tres pares de trascendencia e inmanencia, a través de una larga historia, de la que no presenté más que una etapa con las figuras de Hobbes y Boyle. El punto esencial de esta Constitución moderna es volver invisible, impensable, irrepresentable el trabajo de mediación que reúne a los híbridos. Sin embargo, ¿ese trabajo está interrumpido? No, porque el mundo moderno dejaría de funcionar de inmediato, porque vive del intercambio como cualquier colectivo. Aquí la belleza del dispositivo aparece a plena luz. La Constitución moderna, por el contrario, permite la proliferación multiplicada de los híbridos cuya existencia y hasta posibilidad niega. Al jugar tres veces seguidas con la misma alternancia entre trascendencia e inmanencia, se vuelve posible movilizar la naturaleza, cosificar lo social y sentir la presencia espiritual de Dios, al tiempo que se mantiene firmemente que la naturaleza se nos escapa, que la sociedad es nuestra obra y que Dios ya no interfiere. ¿Quién habría resistido una construcción semejante? En realidad fue necesario que algunos acontecimientos inauditos hayan debilitado ese mecanismo poderoso para que yo pueda describirlo hoy con esa distancia y esa simpatía de etnólogo por un mundo en vías de desaparición.

El poder de la crítica

En el mismo momento en que se ventilan las capacidades críticas de los modernos, conviene medir su prodigiosa eficacia una última vez.

Liberados de la *hipoteca religiosa*, se volvieron capaces de criticar el oscurantismo de los antiguos poderes develando los fenómenos naturales que disimulaban, al tiempo que inventaban esos fenómenos en el recinto artificial del laboratorio. Las leyes de la naturaleza permitieron a las primeras Luces demoler de cabo a rabo las pretensiones mal fundadas de los prejuicios humanos. Al aplicar su esquema de lectura, en los antiguos híbridos no vieron más que mezclas indebidas que había que purificar separando los mecanismos naturales de las pasiones, los intereses o la ignorancia de los humanos. Todos los pensamientos de antaño se volvieron ineptos o aproximativos. O más bien, la simple aplicación de la Constitución moderna define un "antaño" por completo distinto del bello presente (véase más abajo). La oscuridad de las edades antiguas, las que mezclaban indebidamente necesidades sociales y realidad natural, daba paso a un alba luminosa que separaba con claridad los encadenamientos materiales de la fantasía de los hombres. Las ciencias naturales definían la naturaleza y cada disciplina se vivía como una revolución total por la cual éstas finalmente se alejaban del Antiguo Régimen. Nadie es moderno si no sintió la belleza de esa aurora y vibró con sus promesas.

Pero la crítica no fue sólo de la naturaleza hacia los prejuicios humanos. Pronto se puso a recorrer la otra dirección, que llevaba de las ciencias sociales recién fundadas a la falsa naturaleza. Fueron las segundas Luces, las del siglo XIX. Esta vez, el conocimiento preciso de la sociedad y de sus leyes permitió criticar no sólo los prejuicios del oscurantismo usual sino también los nuevos prejuicios de las ciencias naturales. Con el sólido apoyo de la ciencia de la sociedad, se volvía posible distinguir en las otras ciencias su parte realmente científica de aquella debida a la ideología, la acusación crítica por excelencia. En los mixtos de las primeras Luces, las segundas no vieron más que una mezcla inaceptable que convenía purificar separando con cuidado la parte que correspondía a las cosas mismas y la parte debida al funcionamiento de la economía, el inconsciente, el

lenguaje o los símbolos. Todos los pensamientos de antaño —inclusive algunas ciencias— se volvieron ineptos o aproximativos. O más bien, una sucesión de revoluciones radicales creó por contraste un "antaño" oscuro pronto disipado por la aurora luminosa de las ciencias sociales. Las trampas de la naturalización y de la ideología científica finalmente se disipaban. Nadie es moderno si no confió en esa aurora ni vibró con sus promesas.

Incluso resultó posible que los invencibles modernos combinaran ambas al tomar a las ciencias naturales para criticar las falsas pretensiones del poder y al utilizar las certezas de las ciencias humanas para criticar las falsas pretensiones de las ciencias y de la dominación erudita. El saber total estaba finalmente al alcance de la mano. Si el marxismo durante tanto tiempo pareció insoslayable, es porque en efecto entrecruzaba los dos recursos más poderosos jamás desarrollados por la crítica y los bloqueaba para siempre. Permitía conservar la parte de verdad de las ciencias naturales y sociales al tiempo que eliminaba cuidadosamente su parte maldita, su ideología. Acababa —en los dos sentidos de la palabra, pronto iban a aprenderlo— todas las esperanzas de las primeras Luces y todas las de las segundas. La necesaria distinción entre los mecanismos materiales y las ilusiones del oscurantismo, así como la segunda distinción entre la ciencia y la ideología, aún siguen siendo las dos causas principales de la indignación moderna, aunque ya no puedan bloquear la discusión a la manera de los marxistas y aunque su capital de crítica esté ahora diseminado en las manos de millones de pequeños portadores.

FIGURA 3

Punto de anclaje	**Posibilidad crítica**
Trascendencia de la naturaleza	Nada podemos contra las leyes naturales
Inmanencia de la naturaleza	Posibilidades ilimitadas
Inmanencia de la sociedad	Somos totalmente libres
Trascendencia de la sociedad	Nada podemos contra las leyes de la sociedad

Aquel que jamás sintió vibrar en sí ese doble poder o que nunca se sintió obsesionado por la distinción entre lo racional y lo irracional, entre los falsos saberes y las verdaderas ciencias, nunca fue moderno.

Apoyado con firmeza en la certidumbre trascendental de las leyes de la naturaleza, el moderno puede criticar y develar, denunciar e indignarse ante las creencias irracionales y las dominaciones injustificadas. Apoyado con firmeza en la certidumbre de que el hombre hace su propio destino, el moderno puede criticar y develar, indignarse y denunciar las creencias irracionales, las ideologías eruditas y la dominación injustificada de los expertos que pretenden marcar límites a la acción y la libertad. La sola trascendencia de una naturaleza que no es nuestra obra y la sola inmanencia de una sociedad que hacemos de punta a punta paralizarían sin embargo a los modernos, demasiado impotentes ante las cosas y demasiado potentes en la sociedad. Qué enorme ventaja poder invertir los principios sin siquiera la apariencia de una contradicción. No obstante, la naturaleza trascendente permanece movilizable, humanizable, socializable. Los laboratorios, las colecciones, los centros de cálculo y de beneficio, los institutos de investigación y las oficinas de estudio la mezclan todos los días con los destinos múltiples de los grupos sociales. A la inversa, aunque construyamos la sociedad de cabo a rabo, ella dura, nos supera, nos domina, tiene sus leyes, es tan trascendente como la naturaleza. Ocurre que los laboratorios, las colecciones, los centros de cálculo y de beneficio, los institutos de investigación y las oficinas de estudio marcan día a día los límites de la libertad de los grupos sociales y transforman las relaciones humanas en cosas duraderas que nadie hizo. Es en este doble lenguaje donde reside la potencia crítica de los modernos: ellos pueden movilizar la naturaleza en el corazón de las relaciones sociales, al tiempo que la dejan infinitamente alejada de los hombres; son libres de hacer y deshacer su sociedad, al tiempo que tornan sus leyes ineluctables, necesarias y absolutas.

La invencibilidad de los modernos

La Constitución hizo invencibles a los modernos precisamente porque cree en la separación total de los humanos y los no humanos a la vez que la anula. Si ustedes los critican diciendo que la naturaleza es un mundo construido por los hombres, les mostrarán que es trascendente y que ellos no la tocan. Si les dicen que la sociedad es trascendente y que sus leyes nos superan de modo incalculable, ellos les dirán que somos libres y que nuestro destino está en nuestras manos. Si ustedes les objetan que dan muestras de duplicidad, ellos les mostrarán que jamás mezclan las leyes de la naturaleza y la imprescriptible libertad humana. Si ustedes les creen y desvían la atención, aprovecharán para hacer ingresar miles de objetos de la naturaleza en el cuerpo social dándole a éste la solidez de las cosas naturales. Si ustedes se dan vuelta con brusquedad como en el juego de las estatuas, ellos se quedarán congelados, con un aspecto inocente, como si no se hubieran movido: a la izquierda las cosas mismas, a la derecha la sociedad libre de los sujetos hablantes y pensantes. Todo ocurre en el medio, todo transita entre los dos, todo se hace por mediación, por traducción y por redes, pero ese emplazamiento no existe, no ocurre. Es lo impensado, lo impensable de los modernos. ¿Cómo extender mejor los colectivos sino en alianza con la trascendencia de la naturaleza y la total libertad humana, incorporando al mismo tiempo la naturaleza y limitando absolutamente los márgenes de libertad? En efecto, esto permite hacerlo todo y su contrario.

Los indios no se equivocaban cuando decían que los blancos tenían la lengua hendida. Al separar las relaciones de fuerzas políticas y las relaciones de razones científicas, pero apoyando siempre la fuerza sobre la razón y la razón sobre la fuerza, los modernos llevaron dos asuntos al mismo tiempo. Se volvieron invencibles. ¿Creían ustedes que el trueno es una divinidad? La crítica les mostrará que aquí se trata de mecanismos físicos sin influencia sobre la marcha del mundo humano. ¿Están

ustedes encerrados en una economía tradicional? La crítica les mostrará que los mecanismos físicos pueden perturbar la marcha del mundo humano movilizando fuerzas productivas gigantescas. ¿Piensan que los espíritus de los antepasados los mantienen para siempre en sus leyes? La crítica les mostrará que los espíritus y las leyes son construcciones sociales que ustedes mismos se dieron. ¿Piensan que pueden hacerlo todo y desarrollar sus sociedades a voluntad? La crítica les mostrará que las leyes de bronce de la sociedad y de la economía son mucho más inflexibles que las de los antepasados. ¿Se indignan ante la mecanización del mundo? La crítica les hablará del Dios creador a quien todo pertenece y que le dio todo al hombre. ¿Protestan porque la sociedad es laica? La crítica les mostrará que la espiritualidad resulta por ello liberada y que una religión totalmente espiritual es muy superior. ¿Ustedes se consideran religiosos? ¡La crítica se reirá de ustedes a carcajadas!

¿Cómo habrían podido resistir las otras culturas-naturalezas? Por contraste, se volvieron premodernas. Habrían podido oponerse a la naturaleza trascendente, o a la naturaleza inmanente, o a la sociedad hecha por mano de hombres, o a la sociedad trascendente, o al Dios lejano, o al Dios íntimo, pero, ¿cómo resistir a la combinación de los seis? O más bien, habrían podido resistir, si los seis recursos de la crítica hubieran sido visibles juntos como una sola operación, así como hoy lo describo. Pero parecían separados, en conflicto uno con el otro, mezclando ramas de gobierno que reñían entre sí, apelando cada uno a fundamentos distintos. Además, todos esos recursos críticos de la purificación eran contradichos de inmediato por la práctica de mediación sin que por ello esa contradicción tuviera influencia alguna, ni sobre la diversidad de las fuentes de poder ni sobre su unidad oculta.

Los modernos se sintieron liberados de las últimas restricciones que todavía podían limitar su expansión. Los pobres colectivos premodernos fueron acusados de mezclar horriblemente las cosas y los humanos, cuando sus acusadores los sepa-

raban finalmente en su totalidad, para volver a mezclarlos de inmediato en una escala desconocida hasta ahora... Como además los modernos extendieron esa Gran División en el tiempo tras haberla desplegado en el espacio, se sintieron absolutamente libres de no seguir ya las ridículas coerciones de su pasado, que exigían tener en cuenta las cosas y la gente a la vez. Pero tenían en cuenta al mismo tiempo muchas más cosas y mucha más gente...

Ni siquiera se los puede acusar de ser no creyentes. Si les dicen que son ateos, les hablarán del Dios omnipotente infinitamente alejado en el más allá del mundo. Si ustedes dicen que ese Dios tachado es totalmente ajeno, les dirán que habla en la intimidad del corazón y que, a pesar de sus ciencias y sus políticas, jamás dejaron de ser morales y piadosos. Si ustedes se asombran de una religión que no tenga ninguna influencia ni sobre la marcha del mundo ni sobre la de la sociedad, ellos les dirán que las juzga a ambas. Si ustedes solicitan leer esos juicios, ellos responderán que la religión supera infinitamente la ciencia y la política y que no podría influirlas, ¡o que la religión es una construcción social o el efecto de las neuronas!

Entonces, ¿qué les dirán? Ellos tienen todas las fuentes de poder, todas las posibilidades críticas, pero las desplazan de instancia en instancia con tal rapidez que jamás es posible atraparlos con las manos en la masa. Sí, decididamente, son, han sido, estuvieron a punto de ser, se creyeron invencibles.

Lo que la Constitución aclara y lo que oscurece

Sin embargo, el mundo moderno nunca tuvo lugar en ese sentido de que jamás funcionó según las reglas de su Constitución, separando las tres regiones del Ser mencionadas y apelando por separado a los seis recursos de la crítica. La práctica de traducción siempre fue diferente de las prácticas de purificación. O más bien, esa diferencia está inscrita en la Constitución

porque el doble juego entre inmanencia y trascendencia de cada una de las tres instancias permite hacerlo todo y su contrario. Una Constitución jamás permitió en la práctica tal margen de maniobra. Pero el precio que hay que pagar por esa libertad fue que los modernos permanecieron incapaces de pensarse a sí mismos. Todo el trabajo de mediación escapa al marco constitucional que lo dibuja y niega.

No existe ninguna relación simple entre las características de un momento histórico y la cuestión de saber si es o no moderno. Entonces, ¿la modernidad es una ilusión? No, consiste en mucho más que una ilusión y mucho menos que una esencia. Es una fuerza agregada a otras a las que durante largo tiempo tuvo el poder de representar, de acelerar o de resumir pero que en adelante ya no posee totalmente. La revisión que propongo es semejante a la de la Revolución Francesa desde hace unos veinte años; y las dos revisiones, por otra parte, no conforman más que una sola, como lo veremos más adelante. Desde los años setenta comprendemos que la lectura revolucionaria de la Revolución se añade a los acontecimientos de entonces, organiza la historiografía desde 1789, pero no define ya los mismos acontecimientos (Furet, 1978). Como lo propone Furet, hay que distinguir bien la Revolución "modalidad de la acción histórica" y la "Revolución proceso". Los acontecimientos de 1789 no eran más revolucionarios de lo que fue moderno el mundo moderno. Los actores y cronistas de 1789 utilizaron la noción de revolución para comprender lo que les ocurría y para modificar su destino. De igual modo, la Constitución moderna existe y actúa realmente en la historia, pero ya no define lo que nos ocurrió. La modernidad sigue esperando a su Tocqueville mientras las revoluciones científicas a su François Furet.

Sin embargo, la modernidad no es la falsa conciencia de los modernos, y debemos tener mucho cuidado en reconocer a la Constitución, como a la idea de Revolución, su propia eficacia. Lejos de haber eliminado el trabajo de mediación, permite su incremento. Así como la idea de Revolución llevó a los revolu-

cionarios a tomar decisiones irreversibles que no se habrían atrevido a tomar sin ella, la Constitución procuró a los modernos la audacia de movilizar las cosas y la gente en una escala que de no ser por ella estaría proscripta. Esta modificación de escala no fue obtenida, como ellos creen, por la separación de los humanos y los no humanos sino, por el contrario, por la amplificación de su alianza. A su vez, este incremento es facilitado por la idea de una naturaleza trascendente —con tal que sea movilizable—, por la idea de una sociedad libre —con tal que sea trascendente— y por la ausencia de toda divinidad, con tal que Dios hable al corazón. A condición de que sus contrarios estén al mismo tiempo presentes y sean impensables, y que el trabajo de mediación multiplique los híbridos, esas tres ideas permiten una capitalización en gran escala. Los modernos piensan que sólo lograron tal expansión porque separaron con cuidado la naturaleza y la sociedad (y pusieron a Dios entre paréntesis), ¡cuando sólo lo hicieron porque mezclaron masas de humanos y de no humanos mucho mayores, sin poner nada entre paréntesis y sin prohibirse ninguna combinación! La unión del trabajo de purificación y el trabajo de mediación los engendró, pero ellos sólo atribuyen al primero las razones de su éxito.

Tal vez, la solución de esta paradoja no sea tan difícil. Para atreverse a tales combinaciones conviene creer que carecen de graves consecuencias sobre el orden constitucional. El dualismo naturaleza/sociedad es indispensable para los modernos, para que, precisamente, puedan incrementar la escala de los mixtos entre los objetos y los sujetos. Los premodernos —porque en el fondo son todos monistas en la constitución de sus naturalezas/culturas, si creemos a los antropólogos (Lévi-Strauss, 1952)—, por el contrario, se prohíben practicar lo que sus representaciones parecerían permitir. "El indígena es un atesorador lógico", escribe Lévi-Strauss, "sin descanso, él vuelve a anudar los hilos, repliega incansablemente sobre sí mismo todos los aspectos de lo real, ya sean éstos físicos, sociales o mentales" (Lévi-Strauss, 1962, p. 353). Al saturar de conceptos

los mixtos de divino, humano y natural, ellos limitan su expansión práctica. Es la imposibilidad de cambiar el orden social sin modificar el natural —y a la inversa— lo que obliga a los premodernos, desde siempre, a la mayor prudencia. Todo monstruo se vuelve visible y pensable y plantea con claridad problemas graves para el orden social, el cosmos o las leyes divinas (Horton, 1990a; 1990b).

> La homeostasis de las "sociedades frías" de la Amazonia [escribe, por ejemplo, Descola a propósito de los achuar] resultaría entonces no tanto del rechazo implícito de la alienación política que Clastres ponía a cuenta de "los salvajes" como del efecto de inercia de un sistema de pensamiento que no puede representarse el proceso de socialización de la naturaleza sino a través de las categorías que normativizan el funcionamiento de la sociedad real. Al revés del determinismo tecnológico sumario de que a menudo están impregnadas las teorías evolucionistas, aquí podría postularse que la transformación por una sociedad de su base material está condicionada por una mutación previa de las formas de organización social que sirven de armadura ideal al modo material de producir. (Descola, 1986, p. 405)

Si, a la inversa, nuestra Constitución autoriza algo, es realmente la socialización acelerada de los no humanos sin por ello permitir que éstos aparezcan jamás como elementos de la "sociedad real". Los modernos, al tornar impensables los mixtos, al vaciar, barrer, limpiar, purificar la arena que se dibuja en medio de sus tres instancias, permitieron que la práctica de mediación recombinara todos los monstruos posibles sin que tuvieran ningún efecto sobre la fábrica de la sociedad, ni siquiera un contacto con ella. Por extraños que sean, no planteaban ningún problema porque no existían en sociedad y porque sus consecuencias monstruosas permanecían inasignables. *Lo que siempre se prohibieron los premodernos nosotros nos lo podemos permi-*

tir, porque jamás el orden social resulta en correspondencia, término a término, con el orden natural.

La bomba de aire de Boyle, por ejemplo, podría parecer una quimera bastante espantosa porque produce artificialmente un vacío de laboratorio, el que permite definir a la vez las leyes de la naturaleza, la acción de Dios y el ajuste de las disputas en la Inglaterra de la Gloriosa Revolución. Según Horton, el pensamiento salvaje habría conjurado el peligro de inmediato. Pero el siglo XVII inglés en adelante va a construir la realeza, la naturaleza y la teología con la comunidad científica y el laboratorio. La elasticidad del aire va a añadirse a los actores que poblaban Inglaterra. Y sin embargo, ese reclutamiento de un aliado nuevo no plantea ningún problema porque no hay quimera, porque nada monstruoso se produjo, porque no se hace otra cosa que descubrir las leyes de la naturaleza. "Circulen, no hay nada que ver". La amplitud de la movilización es directamente proporcional a la imposibilidad de pensar sin rodeos sus relaciones con el orden social. Cuanto menos mezclados se piensan los modernos, más se mezclan. Cuanto más absolutamente pura es la ciencia, más íntimamente ligada está con la fábrica de la sociedad. La Constitución moderna acelera o facilita el despliegue de los colectivos, pero no permite pensarlos.

El fin de la denuncia

Al afirmar que la Constitución, para ser eficaz, debe ignorar lo que permite, yo practico un develamiento que no recae ya sobre los mismos objetos que la crítica y que no es ya desencadenado por los mismos resortes. Mientras adheríamos de buena gana a la Constitución, ella permitía regular el conjunto de las disputas y servía de fundamento al espíritu crítico, procurando a las personas la justificación de sus ataques y sus operaciones de develamiento. Pero si el conjunto de la Constitución apare-

ce ahora como sólo una parte que ya no permite comprender la otra mitad de ella, entonces lo que resulta inestable es el fundamento mismo de la crítica.

Al apelar a veces a la naturaleza, a veces a la sociedad, otras a Dios, y al oponer sin cesar la trascendencia de cada uno de esos tres términos a su inmanencia, el resorte de nuestras indignaciones resultaba bien tensado. En efecto, ¿qué sería un moderno que ya no se apoyara sobre la trascendencia de la naturaleza para criticar el oscurantismo del poder? ¿O sobre la inmanencia de la naturaleza para criticar la inercia de los humanos? ¿O sobre la inmanencia de la sociedad para criticar la sumisión de los hombres y los peligros del naturalismo? ¿O sobre la trascendencia de la sociedad para criticar la ilusión humana de una libertad individual? ¿O sobre la trascendencia de Dios para apelar al juicio de los hombres y a la obstinación de las cosas? ¿O sobre la inmanencia de Dios para criticar las iglesias establecidas, las creencias naturalistas y los sueños socialistas? Sería un moderno muy pobre, o sino sería posmoderno: siempre habitado por el violento deseo de denunciar, no tendría la fuerza de creer en la legitimidad de ninguna de esas seis cortes de apelación. Arrebatar a un moderno su indignación es privarlo, al parecer, de todo respeto de sí. Arrebatar a los intelectuales orgánicos y críticos los seis fundamentos de sus denuncias es aparentemente quitarles toda razón de vivir. Al perder la adhesión voluntaria a la Constitución, ¿no tenemos la impresión de perder lo mejor de nosotros mismos? ¿No era eso el origen de nuestra energía, de nuestra fuerza moral, de nuestra deontología?

Y sin embargo, Luc Boltanski y Laurent Thévenot vaciaron la denuncia moderna, en un libro tan importante para este ensayo como el de Steve Shapin y Simon Schaffer. Para el trabajo de indignación crítica, hicieron lo que François Furet hizo antaño por la Revolución Francesa. "La denuncia ha terminado", tal podría ser el subtítulo de su *Économies de la grandeur* (Boltanski y Thévenot, 1991). Hasta entonces, el develamiento crítico parecía evidente. Sólo se trataba de escoger una causa de indig-

nación y oponerse a las falsas denuncias con toda la pasión deseable. Develar, ésa era la tarea sagrada de nosotros, los modernos. Revelar bajo las falsas conciencias los verdaderos cálculos o bajo los falsos cálculos los verdaderos intereses. ¿Quién no tiene todavía en la boca un hilito de baba de esa rabia? Sin embargo, Boltanski y Thévenot inventan el equivalente de una vacuna antirrábica al comparar tranquilamente todas las fuentes de denuncia —las Ciudades, que suministran los diversos principios de la justicia— y cruzando las mil y una maneras que tenemos hoy, en Francia, de montar un caso en la justicia. No denuncian a los otros. No los develan. Muestran cómo nos las ingeniamos todos para acusarnos unos a otros. El espíritu crítico se convierte en un recurso, una competencia entre otras, la gramática de nuestras indignaciones.

De inmediato, gracias a este pequeño desfase introducido por el estudio sistemático, ya no podemos adherir por completo a eso. ¿Cómo acusar todavía de buena gana cuando el mecanismo victimario se vuelve patente? Hasta las ciencias humanas dejan de ser el reservorio último que por fin permitiría discernir los motivos reales bajo las apariencias. También ellas forman parte del análisis (Chateauraynaud, 1991); también ellas montan casos en la justicia y se indignan y critican. La tradición de las ciencias humanas ya no tiene el privilegio de dominar al actor discerniendo, por debajo de sus acciones inconscientes, la realidad que habría que poner de manifiesto (Boltanski, 1990). Imposible que las ciencias humanas se escandalicen, sin ocupar en adelante uno de los casilleros del cuadro cruzado de nuestros dos compinches. El denunciante es el hermano de la gente común que pretendía denunciar. "¡Usted es el otro!" En lugar de realmente creerlo, ahora sentimos el trabajo de la denuncia como una "modalidad histórica" que ciertamente actúa en nuestros asuntos, pero que no los explica, así como la modalidad revolucionaria no explicaba el proceso de los acontecimientos de 1789. La denuncia, al igual que la revolución, ha perdido su novedad.

El trabajo de Boltanski y Thévenot culmina ese movimiento previsto y descripto por René Girard según el cual los modernos ya no pueden acusar de buena gana pero, al contrario de Girard, no desprecian los objetos. Para que el mecanismo victimario funcione, era necesario que el acusado sacrificado en común por la muchedumbre fuera realmente culpable (Girard, 1978). Si se convierte en un chivo expiatorio, el mecanismo de acusación se vuelve visible: un pobre empleado subalterno inocente de cualquier crimen es acusado por error, sin otra razón que reconciliar el colectivo a costa suya. Así, el deslizamiento del sacrificio al chivo expiatorio destruye la acusación. Ese agotamiento no suaviza a los modernos, sin embargo, porque en realidad ésa es la razón de sus crímenes en serie: no poder jamás acusar de buena gana a un verdadero culpable (Girard, 1983). Pero Girard no ve que así acusa más gravemente, porque acusa a los objetos de no contar en realidad. Mientras imaginamos desafíos objetivos a nuestras disputas, estamos atrapados en la ilusión del deseo mimético. Es ese deseo, y sólo él, el que adorna a los objetos de un valor que no tienen. En sí mismos no cuentan, no son nada. Al revelar el proceso de acusación, Girard, como Boltanski y Thévenot, agota para siempre nuestra aptitud para acusar. Pero prolonga más lejos todavía esa tendencia de los modernos a despreciar los objetos, y Girard profiere esta acusación con alma y vida, creyéndola de buena gana, y viendo en ese desprecio ganado con esfuerzo la más alta prueba de moralidad. A denunciador, denunciador y medio. La grandeza del libro de Boltanski y Thévenot proviene de que agotan la denuncia, al tiempo que convierten al objeto comprometido en las pruebas del juicio en el centro de sus análisis.

Bajo el juicio moral por denuncia, otro juicio moral funcionó siempre por clasificación y selección. Se lo llama arreglo, combinación, *combinazione*, tejemaneje, pero también negociación o convenio. Péguy decía que la moral flexible es en gran medida más exigente que la rígida. Lo mismo ocurre con la moral oficiosa que selecciona y distribuye sin cesar las solucio-

nes prácticas de los modernos. Es despreciada porque no permite la indignación, pero es activa y generosa porque sigue las sinuosidades innumerables de las situaciones y las redes. Es despreciada porque toma en cuenta los objetos que no son ni los desafíos arbitrarios de nuestro deseo ni el simple receptáculo de nuestras categorías mentales. Así como la Constitución moderna desprecia los híbridos que ampara, de igual modo la moral oficial desprecia los arreglos prácticos y los objetos que la sustentan. Bajo la oposición de los objetos y los sujetos está el torbellino de los mediadores. Bajo la grandeza moral está la clasificación meticulosa de las circunstancias y los casos.

Nunca fuimos modernos

Ahora puedo elegir: o bien creo en la Constitución moderna o bien estudio a la vez lo que permite y lo que prohíbe, lo que aclara y lo que oscurece. O bien defiendo el trabajo de purificación —y yo mismo soy un purificador y un guardián vigilante de la Constitución—, o bien estudio a la vez el trabajo de mediación y el de purificación, aunque entonces dejo de ser totalmente moderno.

Al sostener que la Constitución moderna no permite comprenderse a sí misma, al ofrecerme a revelar las prácticas que le permiten existir, al asegurar que el mecanismo crítico ahora está destruido, hago como si entráramos en una época nueva que remplazaría la de los modernos. ¿Sería yo entonces, literalmente, posmoderno? El posmodernismo es un síntoma, y no una solución fresca. Vive bajo la Constitución moderna pero no cree ya en las garantías que ofrece. Siente que algo no funciona bien en la crítica, pero no sabe hacer otra cosa que prolongar la crítica, sin por ello creer en sus fundamentos (Lyotard, 1979). En vez de pasar al estudio empírico de las redes que da sentido al trabajo de purificación que denuncia, el posmodernismo rechaza todo trabajo empírico como ilusorio y en-

gañoso. Racionalistas decepcionados, sus adeptos sienten a las claras que el modernismo ha terminado, pero siguen aceptando su manera de repartir el tiempo y por tanto no pueden recortar las épocas sino por revoluciones que se suceden unas a otras. Sienten que llegaron "después" de los modernos, pero con el desagradable sentimiento de que no hay más después. *No future*, tal es su eslogan, que se añade al de los modernos, *No past*. ¿Qué les queda? Instantes sin relación y denuncias sin fundamento, puesto que los posmodernos no creen ya en las razones que les permitirían denunciar e indignarse.

Una solución diferente aparece no bien seguimos al mismo tiempo la Constitución y lo que ella prohíbe o permite, no bien estudiamos en detalle el trabajo de producción de híbridos y el de eliminación de esos mismos híbridos. Nos percatamos entonces de que jamás fuimos modernos en el sentido de la Constitución. La modernidad nunca comenzó. Nunca hubo un mundo moderno. El uso del pretérito es aquí de importancia, porque se trata de un sentimiento retrospectivo, de una relectura de nuestra historia. No entramos en una nueva era; no continuamos ya la fuga extraviada de los pos-pos-posmodernistas; no nos ponemos ya a la vanguardia de la vanguardia; no tratamos de ser todavía más listos, todavía más críticos, de ahondar todavía un poco más la era de la sospecha. No, nos percatamos de que nunca empezamos a entrar en la era moderna. Caracterizo esa actitud retrospectiva que despliega en vez de develar, que agrega en vez de sustraer, que fraterniza en vez de denunciar, que selecciona en vez de indignarse, como la expresión no moderna (o *a*moderna). Es no moderno aquel que considera a la vez la Constitución de los modernos y los asentamientos de híbridos que ella niega.

La Constitución explicaba todo pero dejando caer lo que estaba en el medio. "No es nada, nada de nada", decía de las redes, "un simple residuo". Pero los híbridos, los monstruos, los mixtos cuya explicación abandona son poco más o menos todo, componen no solamente nuestros colectivos sino tam-

bién los otros, llamados en exceso premodernos. En el mismo momento en que las dobles Luces del marxismo parecían haberlo explicado todo; en el mismo momento en que la quiebra de su explicación total arrastra a los posmodernos a perderse en la desesperación de la autocrítica, nos damos cuenta de que las explicaciones todavía no habían comenzado, y que siempre fue así, que jamás fuimos ni modernos ni críticos, que nunca hubo un pasado ni un antiguo régimen (Mayer, 1983), que jamás abandonamos realmente la vieja matriz antropológica, y que no podía ser de otro modo.

Percatarse de que nunca fuimos modernos y de que no estamos separados de los otros colectivos sino por pequeñas divisiones no implica que seamos reaccionarios. Los antimodernos combaten con saña los efectos de la Constitución pero la aceptan por completo. Quieren defender o las localidades, o el espíritu, o la pura materia, o la racionalidad, o el pasado, o la universalidad, o la libertad, o la sociedad, o Dios, como si esas entidades existieran en realidad y tuvieran en verdad la forma que les concede la Constitución moderna. Lo único que varían es el signo y la dirección de su indignación. Hasta aceptan de los modernos su principal extravagancia, la idea de un tiempo que pasaría en forma irreversible y que anularía tras de sí todo el pasado. Ya se quiera conservar un pasado semejante o se lo quiera abolir, en ambos casos se mantiene la idea revolucionaria por excelencia de que una revolución es posible. Pero esta misma idea nos parece exagerada, porque la revolución no es más que un recurso entre muchos otros en historias que nada tienen de revolucionario, nada de irreversible. "En potencia", el mundo moderno es una invención total e irreversible que rompe con el pasado, así como "en potencia" las revoluciones francesa o bolchevique son las parteras de un nuevo mundo. "En redes", el mundo moderno, como las revoluciones, casi no permite más que alargamientos de prácticas, aceleraciones en la circulación de los conocimientos, una extensión de las sociedades, un incremento del número de actuantes, múltiples

acondicionamientos de viejas creencias. Cuando las vemos "en red", las innovaciones de los occidentales son reconocibles e importantes, pero no hay ya con qué construir toda una historia, una historia de ruptura radical, de destino fatal, de desgracias o dichas irreversibles.

Tanto los antimodernos como los posmodemos aceptaron el terreno de sus adversarios. Otro terreno, mucho más vasto, mucho menos polémico, se abrió a nosotros, el de los mundos no modernos. Es el Imperio del Medio, tan vasto como la China, tan desconocido como ella.

3.
REVOLUCIÓN

Los modernos, víctimas de su éxito

Si el aparato crítico de los modernos los volvía invencibles, ¿por qué vacilan hoy ante su destino? Si la eficacia de la Constitución dependía justamente de su parte oscura, ¿por qué puedo relacionarla ahora con su parte luminosa? Es preciso que el lazo entre los dos conjuntos de prácticas haya cambiado mucho para que yo pueda seguir las prácticas de purificación y las de traducción a la vez. Si no podemos ya adherir de buena gana a las tareas de la modernización, es preciso que algunos obstáculos imprevistos hayan trabado su mecánica. ¿Qué ocurrió que torna impensable el trabajo de purificación cuando, algunos años antes, lo que parecía absurdo o escandaloso era el despliegue de las redes?

Digamos que los modernos fueron víctimas de su éxito. Es una explicación grosera, lo admito, y sin embargo todo ocurre como si la amplitud de la movilización de los colectivos hubiera terminado por multiplicar los híbridos hasta el punto de que el marco constitucional que niega pero permite su existencia no pudiera ya mantenerlos en su lugar. La Constitución moderna se derrumbó bajo su propio peso, ahogada por los mixtos cuya experimentación permitía, porque disimulaba sus consecuencias sobre la fábrica de la sociedad. El estado llano terminó por ser demasiado numeroso para sentirse representado con fidelidad por el orden de los objetos o por aquel de los sujetos.

Cuando no surgían más que algunas bombas de vacío, todavía se lograba clasificarlas en dos protocolos, el de las leyes naturales y el de las representaciones políticas, pero cuando

uno resulta invadido por embriones congelados, sistemas expertos, máquinas digitales, robots con sensores, maíces híbridos, bases de datos, psicotrópicos entregados a pedido, ballenas equipadas con radiosondas, sintetizadores de genes, analizadores de audiencias, etc., cuando nuestros diarios despliegan todos esos monstruos sin interrupción, y ninguna de esas quimeras se terminó de instalar ni por el lado de los objetos ni por el de los sujetos ni en el medio, en verdad es necesario hacer algo. Todo ocurre como si los dos polos de la Constitución hubieran terminado por confundirse precisamente a causa de la práctica de mediación que esta Constitución liberaba, condenándola. Todo ocurre como si ya no hubiera los suficientes jueces y críticos para tratar los híbridos. El sistema de purificación se atasca tanto como nuestro sistema judicial.

Tal vez el marco moderno habría podido aguantar todavía algún tiempo si su desarrollo mismo no hubiera establecido un cortocircuito entre la naturaleza de un lado y las muchedumbres humanas del otro. Mientras la naturaleza era lejana y dominada todavía se asemejaba vagamente al polo constitucional de la tradición. Parecía en reserva, trascendente, inagotable, lejana. Pero, ¿dónde clasificar el agujero de ozono, el recalentamiento global? ¿Dónde poner esos híbridos? ¿Son humanos? Lo son porque son obra nuestra. ¿Son naturales? Lo son porque no son producto de nosotros. ¿Son locales o globales? Ambos. En cuanto a las muchedumbres humanas que tanto las virtudes como los vicios de la medicina y la economía hicieron que se multiplicaran, no son ya fáciles de localizar. ¿En qué mundo albergar esas multitudes? ¿Estamos en la biología, en la sociología, en la historia natural, en la sociobiología? Es nuestra obra, y sin embargo las leyes de la demografía y de la economía nos superan sin fin. La bomba demográfica, ¿es local o global? Ambos. Así, ni por el lado de la naturaleza ni por el de lo social podemos ya reconocer las dos garantías constitucionales de los modernos: las leyes universales de las cosas; los derechos imprescriptibles de los sujetos. El destino de las multitudes ham-

brientas, como el del pobre planeta, están atados en el mismo nudo gordiano que ningún Alejandro vendrá ya a cortar.

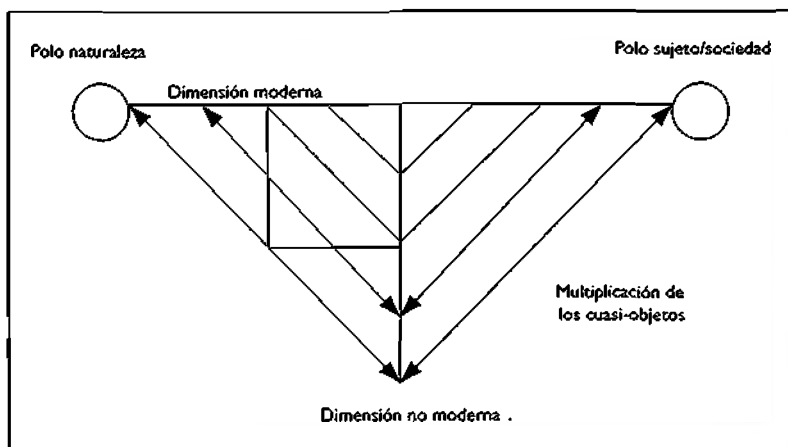
Digamos, pues, que los modernos se resquebrajaron. Su Constitución podía absorber algunos contraejemplos, algunas excepciones, hasta se alimentaba de ellos; ya no puede nada más cuando las excepciones proliferan, cuando el estado llano de las cosas y el tercer mundo se mezclan para invadir en multitud todas sus asambleas. Siguiendo a Michel Serres, yo llamo a tales híbridos cuasi-objetos, porque no ocupan ni la posición de objetos prevista para ellos por la Constitución, ni la de sujetos, y porque es imposible encajonarlos a todos en la posición mediana que los convertiría en una simple mezcla de cosa natural y de símbolo social. Curiosamente, es Lévi-Strauss, al buscar un ejemplo para hacernos sentir hasta qué punto el pensamiento salvaje está cerca de nosotros, el que mejor define esa íntima fusión por la cual se borran las huellas de los dos componentes de la naturaleza y de la sociedad —de los que sin embargo dice que se hacen frente "como en un espejo":

> Un observador exótico juzgaría sin duda que la circulación automotriz en el centro de una gran ciudad o en una autorruta supera las facultades humanas, y en efecto las supera, en la medida en que no pone con exactitud frente a frente ni a hombres ni a leyes naturales, sino a sistemas de fuerzas naturales humanizadas por la intención de los conductores, y a hombres transformados en fuerzas naturales por la energía física de la que se hacen los mediadores. Ya no se trata de la operación de un agente sobre un objeto inerte, ni de la acción de rebote de un objeto, promovido al papel de agente, sobre un sujeto que se habría desposeído en su favor sin pedirle nada a cambio, vale decir, una situación que, de un lado o del otro, implica cierta dosis de pasividad: los seres en presencia se enfrentan como sujetos y como objetos a la vez; y, en el código que utilizan, una simple variación de la distancia que los separa tiene la fuerza de una imprecación muda (Lévi-Strauss, 1962, p. 294).

Para acoger tales cuasi-objetos, en efecto poco diferentes de aquellos del pensamiento salvaje (véase más abajo), debemos dibujar un espacio que no es ya el de la Constitución moderna, porque llena la zona mediana que pretendía vaciar. A la práctica de purificación (línea horizontal) conviene añadir las prácticas de mediación (línea vertical).

En vez de seguir la multiplicación de los cuasi-objetos proyectándolos sólo sobre la longitud, también conviene localizarlos con ayuda de una latitud. El diagnóstico de la crisis por la cual comencé este ensayo salta entonces a la vista: el crecimiento de los cuasi-objetos saturó el marco constitucional de los modernos. Éstos practicaban las dos dimensiones pero no dibujaban con claridad más que una sola, de manera que la segunda permanece en línea de puntos. Los no modernos deben dibujar ambas para comprender los éxitos de los modernos y sus recientes fracasos a la vez, sin por ello zozobrar en el posmodernismo. Al desplegar las dos dimensiones a la vez quizá podamos acoger a los híbridos y darles un lugar, un nombre, una casa, una filosofía, una ontología y, así lo espero, una nueva constitución.

FIGURA 4



El gran desvío de las filosofías modernizadoras

¿Cómo las grandes filosofías trataron de absorber a la vez la Constitución moderna y los cuasi-objetos, ese Imperio del Medio que no hacía más que extenderse? Simplificando mucho, pueden discernirse tres grandes estrategias. La primera consiste en hacer el gran desvío entre los objetos y los sujetos, cuya distancia no deja entonces de incrementarse; la segunda, con el nombre de "giro semiótico", se ocupa del medio, abandonando los extremos; la tercera, por último, aísla el pensamiento del Ser de aquel de los entes.

Sobrevolemos con rapidez las primeras. Cuanto más se multiplican los cuasi-objetos, tanto más las grandes filosofías vuelven inconmensurables los dos polos constitucionales, al tiempo que afirman que no hay tarea más urgente que reconciliarlos. Por tanto, recorren a su manera la paradoja moderna prohibiendo lo que permiten y permitiendo lo que prohíben. Cada una de esas filosofías, por supuesto, es infinitamente más sutil que este pobre resumen; cada una es por definición no moderna y la emprende con el mismo problema en el que yo me ejercito con torpeza, pero sus interpretaciones oficiales y popularizadas, sin embargo, sobre este punto testimonian una asombrosa perseverancia: ¿cómo multiplicar los cuasi-objetos sin concederles un derecho de ciudadanía para que se mantenga la Gran División que nos separa tanto de nuestro pasado como de los otros colectivos?

Hobbes y Boyle, como vimos, sólo disputaban tanto porque apenas lograban separar el polo de los no humanos mudos y naturales de aquel de los ciudadanos conscientes y hablantes. La separación de los dos artificios todavía les parecía tan frágil que sólo operaban una leve distinción a través de los híbridos. Fue con el kantismo como nuestra Constitución recibió su formulación canónica de verdad. Lo que no era más que una simple distinción aquí se agudiza en una separación total, una revolución copernicana. Las cosas-en-sí se vuelven inaccesibles,

mientras que, simétricamente, el sujeto trascendental se aleja infinitamente del mundo. Sin embargo, las dos garantías permanecen simétricas con rapidez, puesto que el conocimiento sólo es posible en el punto medio, el de los fenómenos, por una aplicación de las dos formas puras, las de la cosa-en-sí y las del sujeto. Los híbridos en realidad tienen derecho de ciudadanía, pero sólo como mezclas de las formas puras en igual proporción. Por cierto, el trabajo de mediación permanece visible, porque Kant multiplica las etapas para pasar del mundo lejano de las cosas al mundo aun más lejano del ego. Sin embargo, esas mediaciones no son ya reconocidas sino como simples intermediarios, que no hacen más que desplazar o transmitir las formas puras, únicas reconocibles. El hojaldrado de los intermediarios permite aceptar el papel de los cuasi-objetos sin por ello darles una ontología que pondría en entredicho la "revolución copernicana". Esta formulación kantiana es visible todavía hoy, cada vez que uno supone al espíritu humano la capacidad de imponer a gusto formas a una materia amorfa pero real. En verdad, el rey Sol, a cuyo alrededor giran los objetos, será derrocado en provecho de muchos otros pretendientes —la Sociedad, los epistemes, las estructuras mentales, las categorías culturales, la intersubjetividad—, pero estas revoluciones palaciegas no modificarán la posición del foco que, por esa razón, llamaré sujeto/sociedad.

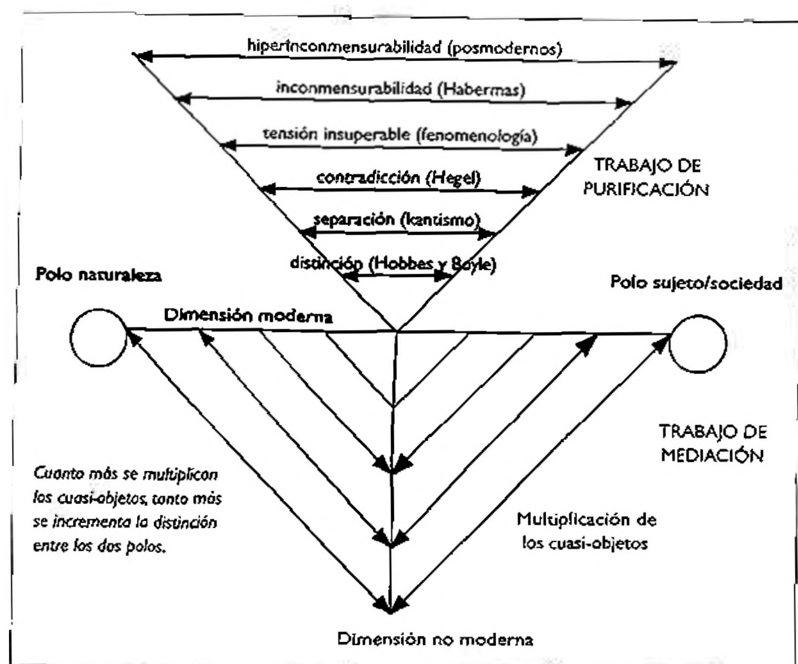
La grandeza de la dialéctica consiste en haber intentado recorrer una vez más el círculo completo de los premodernos englobando todos los seres divinos, sociales y naturales, para evitar la contradicción del kantismo entre el papel de la purificación y el de la mediación. Pero la dialéctica se equivocó de contradicción. Realmente discernió la que había entre el polo del sujeto y el del objeto, pero no vio aquella entre el conjunto de la Constitución moderna que se instalaba y la proliferación de los cuasi-objetos, la que sin embargo marca tanto el siglo XIX como el nuestro. O más bien, creyó que iba a absorber la segunda resolviendo la primera. Sin embargo, creyendo abo-

lir la separación de Kant entre las cosas-en-sí y el sujeto, Hegel la aviva todavía más. La eleva al rango de contradicción, haciendo de esta contradicción llevada al extremo y luego superada el motor de la historia. La distinción del siglo XVII se convierte en una separación en el XVIII, luego en una contradicción tanto más completa en el XIX cuanto que se convierte en el resorte de toda la intriga. ¿Cómo ilustrar mejor la paradoja moderna? La dialéctica incrementa todavía el abismo que separa el polo del objeto de aquel del sujeto, pero como lo supera y al final lo deroga, ¡en efecto se imagina que superó a Kant! No habla más que de mediaciones, y sin embargo las mediaciones innumerables con que puebla su historia grandiosa no son más que intermediarios que transmiten las puras cualidades ontológicas, ya sea del espíritu en su versión de derecha, ya de la materia en su versión de izquierda. Al final, si existe un par que nadie puede reconociliar es el polo de la naturaleza y el del espíritu, porque su misma oposición es conservada y derogada, vale decir, negada. A moderno, moderno y medio. Sin discusión, nuestros mayores modernizadores fueron los dialécticos, tanto más poderosos cuanto que en efecto parecían recoger la totalidad del saber y del pasado y cruzaban todos los recursos de la crítica.

Pero los cuasi-objetos seguían proliferando, esos monstruos de la primera, de la segunda, de la tercera revolución industrial, esos hechos socializados y esos humanos convertidos en mundo natural. Cerradas de inmediato, las totalidades se resquebrajaban por todas partes. Los fines de la historia, a pesar de todo, daban curso a la historia.

La fenomenología iba a hacer una última vez todavía el gran desvío, pero esta vez soltando lastre, abandonando los dos polos de la pura conciencia y del puro objeto, y acostándose, al pie de la letra, en el medio para tratar de cubrir con su gran sombra el espacio ahora abierto que realmente sentía que ya no podía absorber. Una vez más la paradoja moderna es llevada más lejos.

FIGURA 5



La noción de intencionalidad transforma la distinción, la separación, la contradicción, en una tensión insuperable entre el objeto y el sujeto. Las esperanzas de la dialéctica son abandonadas, porque esa tensión no ofrece ninguna resolución. Los fenomenólogos tienen realmente la impresión de superar a Kant y a Hegel y a Marx, porque ya no conceden ninguna esencia ni al puro sujeto ni al puro objeto. En realidad tienen la impresión de no hablar más que de mediaciones, sin que la mediación esté enganchada a polos. Y sin embargo no dibujan más que un trazo entre polos reducidos a casi nada. Modernizadores inquietos, no pueden hacer otra cosa que seguir tensando la "conciencia de algo" que no se vuelve más que una delgada pasarela por encima de un abismo que se agranda poco a poco. No podían más que resquebrajarse. Y lo hicieron. En la mis-

ma época, la doble obra de Bachelard, exagerando todavía la objetividad de las ciencias a fuerza de rupturas con el sentido común, y exagerando simétricamente la potencia sin objeto del imaginario a fuerza de cortes epistemológicos, ofrece el símbolo mismo de esa crisis imposible, de ese descuartizamiento.

El fin de los fines

La continuación de esta historia adopta sin querer un giro cómico. Cuanto más tenso se vuelve el gran desvío, más se parece el asunto a un número de equilibrista. Hasta aquí, todos esos movimientos filosóficos eran graves y profundos, fundaban, exploraban, acompañaban el prodigioso incremento de los cuasi-objetos, querían creer a pesar de todo que era posible aguantarlos y digerirlos. Al no hablar más que de pureza, sólo apuntaban a captar el trabajo de los híbridos. Todos esos pensadores se interesaban con pasión en las ciencias exactas, en las técnicas y las economías, porque allí reconocían su peligro y su salvación a la vez. Pero, ¿qué decir de las filosofías que les sucedieron? Y ante todo, ¿cómo llamarlas? ¿Modernas? No, porque ya no tratan de sostener los dos extremos de la cadena. ¿Posmodernas? Todavía no, lo peor está por venir. Digamos pre-posmodernas, para señalar que constituyen una transición. Elevan lo que no era más que una distinción, luego no más que una separación, luego una contradicción, luego una tensión insuperable, al nivel de una inconmensurabilidad.

Toda la Constitución moderna decía ya que no hay una medida común entre el mundo de los sujetos y el de los objetos, pero anulaba de inmediato esa distancia practicando lo contrario, midiendo juntos a los humanos y las cosas con el mismo rasero, multiplicando, con el nombre de intermediarios, a los mediadores. Los pre-posmodernos, por su parte, realmente creen que el sujeto hablante es inconmensurable al objeto natural y a la eficacia técnica, o que debe devenirlo si no lo es lo suficien-

te. Entonces anulan el proyecto moderno, al tiempo que pretenden salvarlo, porque siguen la mitad de la Constitución que habla de pureza pero ignoran la otra mitad que no practica más que la hibridación. Se imaginan que no hay, que no debe haber mediadores. Por el lado de los sujetos inventan la palabra, la hermenéutica, el sentido, y dejan que el mundo de las cosas derive con lentitud en su nada. Del otro lado del espejo, por supuesto, los cientistas y los tecnócratas tienen la actitud simétrica. Cuanto más despliega su madeja la hermenéutica, tanto más despliega la suya el naturalismo. Pero esta repetición de las divisiones de la historia se convierte en una caricatura: Changeux y sus neuronas por un lado; Lacan y sus analizantes por el otro. Su par de gemelos ya no es fiel a la intención moderna, porque ya no se esfuerzan en pensar la paradoja que consiste en multiplicar los híbridos, cuya existencia, por otra parte, se prohíbe.

Y es peor todavía cuando el proyecto moderno es defendido contra el peligro de verlo desaparecer. Habermas expresa ese sobresalto desesperado (Habermas, 1988). ¿Va a mostrar acaso que nada separó jamás con profundidad las cosas de la gente? ¿Va a retomar el proyecto moderno: demostrar los arreglos de la práctica por debajo de las justificaciones de la Constitución? Muy por el contrario, ¡él considera que el peligro supremo viene de la confusión de los sujetos hablantes y pensantes con la pura racionalidad natural y técnica permitida por la antigua filosofía de la conciencia! "Lo sugerí cada vez en el momento crucial: había que remplazar el paradigma del conocimiento de los objetos por el del entendimiento entre sujetos capaces de hablar y de actuar" (p. 350). Si alguna vez alguien se equivocó de enemigos, realmente es ese kantismo desplazado en pleno siglo XX, que se esfuerza por agrandar el abismo entre los objetos conocidos por el sujeto por un lado y la razón comunicacional por el otro, cuando la vieja conciencia, por lo menos, tenía el mérito de apuntar al objeto y recordar por consiguiente el origen artificial de los dos polos constitucionales. Pero Habermas quiere

volver inconmensurables los dos polos, en el mismo momento en que los cuasi-objetos se multiplican tanto que parece imposible encontrar uno solo que se parezca un poco a un sujeto hablante libre o a un objeto de la naturaleza cosificado. Si Kant no lo lograba en plena revolución industrial, ¿cómo podría Habermas hacerlo luego de la sexta o la séptima revolución? E incluso el viejo Kant multiplicaba el hojaldrado de los intermediarios, lo que le permitía restablecer las transiciones entre los noúmenos y el ego trascendental. Nada semejante cuando la razón técnica debe ser considerada tan alejada como sea posible de la libre discusión de los hombres.

Ocurre con los pre-posmodernos como con la reacción feudal al extremo final del Antiguo Régimen; jamás el honor fue más puntilloso ni el cálculo de los cuartos de sangre azul más preciso, y sin embargo, ¡era un poco tarde para separar radicalmente el llano y los nobles! De igual modo, es un poco demasiado tarde para que nos vuelvan a hacer la jugada de la revolución copernicana y hagan girar las cosas alrededor de la intersubjetividad. Habermas y sus discípulos no mantienen el proyecto moderno sino absteniéndose de todo estudio empírico (Habermas, 1987); allí el estado llano sería visible demasiado rápido y se mezclaría demasiado íntimamente con los pobres sujetos hablantes. Que perezcan las redes, con tal que la razón comunicacional parezca triunfar.

No obstante, Habermas es honesto y respetable. Hasta en la caricatura del proyecto moderno se reconoce todavía el brillo debilitado de las Luces del XVIII o el eco de la crítica del XIX. Hasta en esa obsesión por separar la objetividad de la comunicación puede captarse una huella, una evocación, una cicatriz de la imposibilidad misma de hacerlo. Con los posmodernos, el abandono del proyecto moderno está consumado. No encontré una palabra lo bastante fea para designar ese movimiento o más bien esa inmovilidad intelectual por la cual se abandona a los humanos y los no humanos a su deriva. No es ya una inconmensurabilidad, sino una "hiper-inconmensurabilidad".

Un solo ejemplo mostrará la derrota tanto del pensamiento como del proyecto posmoderno. "El filósofo que soy trae un balance de desastre", responde Jean-François Lyotard a unos buenos científicos que le pedían que pensara el lazo que une la ciencia con el colectivo humano:

> Yo sólo sostengo que la expansión científica no tiene nada de humano. Es posible que nuestro cerebro no sea más que el portador provisional de un proceso de complejización. De ahora en adelante se trataría de deslindar ese proceso de lo que lo sustentó hasta el presente. Estoy convencido de que es lo que ustedes [los científicos] están en vías de hacer. La informática, la ingeniería genética, la física y la astrofísica, la astronáutica, la robótica trabajan ya en esa preservación de la complejidad en condiciones de vida independientes de la vida en la Tierra. Pero no veo en qué eso es humano, si por humano se entienden colectividades con sus tradiciones culturales, establecidas desde tal o cual época en zonas precisas de este planeta. Ni un segundo dudo de que este proceso "a-humano" pueda tener, al lado de sus efectos destructores, algunos buenos que le toquen en suerte a la humanidad. Pero eso nada tiene que ver con la emancipación del hombre (Lyotard, 1988, p. xxxviii).

A los científicos, sorprendidos por ese balance desastroso y que siguen creyendo en la utilidad de los filósofos, Lyotard les responde, lúgubre: "¡Creo que nos esperarán mucho tiempo!". Pero la catástrofe es la del posmodernismo (Hutcheon, 1989) y no la de la filosofía. Los posmodernos se creen todavía modernos porque aceptan la división total entre el mundo material y técnico por un lado y los juegos de lenguaje de los sujetos hablantes por el otro. Pero se equivocan, porque los verdaderos modernos siempre multiplicaron sin aspavientos los intermediarios para tratar de pensar el formidable incremento de los híbridos al mismo tiempo que su purificación. Las ciencias siempre estuvieron ligadas con los colectivos de modo tan ínti-

mo como la bomba de Boyle con el Leviatán de Hobbes. Es *la doble contradicción lo que es moderno, contradicción entre las dos garantías constitucionales por un lado, y entre esta Constitución y la práctica de mediación, por la otra.* Al creer en la total separación de los tres términos, al creer en serio que los científicos son extraterrestres, los posmodernos, en efecto, culminan el modernismo retirándole para siempre el resorte de su tensión.

No hay más que una cosa positiva que se puede decir de los posmodernos: después de ellos, no hay nada más. Lejos de ser lo mejor de lo mejor, marcan el fin de los fines,[4] vale decir, el fin de las maneras de terminar y de pasar que hacía que se sucedieran a una velocidad cada vez más vertiginosa críticas cada vez más radicales y más revolucionarias. ¿Cómo podríamos ir más lejos en la ausencia de tensión entre naturaleza y sociedad? ¿Habrá que imaginar alguna super-hiper-inconmensurabilidad? Los "*posmo*", como dicen los ingleses elegantes, son el fin de la historia, y lo más gracioso es que en efecto lo creen. Y, para mostrar a las claras que no son ingenuos, ¡pretenden regocijarse con ese fin! "No tienen nada que esperar de nosotros." No, en efecto. Pero así como no está en su poder ser ingenuos, tampoco lo está terminar la historia. Simplemente se encuentran en un atolladero, el trazado por las vanguardias que ya ninguna agrupación sigue. Dejémoslos dormir hasta el fin del milenio, como lo reclama Baudrillard, y pasemos a otra cosa. O más bien, volvamos sobre nuestros pasos. Dejemos de pasar.

Los giros semióticos

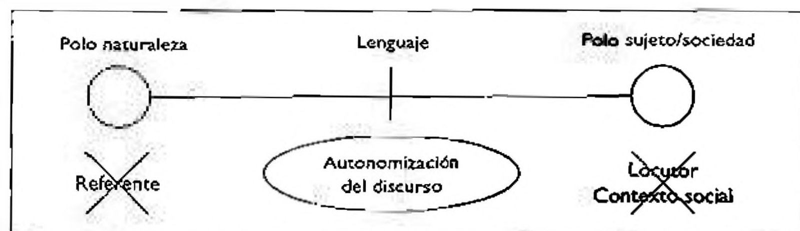
Mientras las filosofías modernizadoras hacían el gran desvío entre los dos polos de la Constitución, para absorber la

[4] *Loin d'être le fin du fin, ils marquent la fin des fins,* en el original. *Fin* (traducido en esta locución como "mejor", pero que también significa "fino") y *fin* ("fin") se escriben igual en francés, sólo cambia el género. [T.]

proliferación de los cuasi-objetos, otra estrategia se instalaba para adueñarse del medio, cuya dimensión no dejaba de incrementarse. En vez de concentrarse en los extremos del trabajo de purificación, se concentraba en una de sus mediaciones: el lenguaje. Ya se las llame "semiótica", "semiología" o "giro lingüístico", todas esas filosofías tienen por objeto hacer del discurso no ese intermediario transparente que pondría al sujeto humano en contacto con el mundo natural, sino un mediador independiente tanto de la naturaleza como de la sociedad. Esa autonomización de la esfera del sentido ocupó los mejores espíritus de nuestro tiempo durante el último medio siglo. Si también ellos nos llevaron a un atolladero, no es porque habrían "olvidado al hombre", o "abandonado la referencia", como hoy lo afirma la reacción modernista, sino porque ellos mismos limitaron su empresa tan sólo al discurso.

Estas filosofías no creyeron posible autonomizar el sentido sino poniendo entre paréntesis por un lado la cuestión de la referencia al mundo natural y, por el otro, la identidad de los sujetos hablantes y pensantes. Para ellos, el lenguaje ocupa todavía ese lugar mediano de la filosofía moderna —el punto de encuentro de los fenómenos en Kant—, pero en vez de hacerse más o menos transparente o más o menos opaco, más o menos fiel o más o menos traidor, ocupó todo el lugar. El lenguaje se ha vuelto para sí mismo su propia ley y su propio mundo. El "sistema de la lengua", los "juegos de lenguaje", el "significante", la "escritura", el "texto", la "textualidad", los "relatos", el "discurso", tales son algunos de los términos que designan el imperio de los signos. Mientras que las filosofías modernizadoras avivaban cada vez más la distancia que separaba los objetos y los sujetos volviéndolos inconmensurables, las filosofías del lenguaje, del discurso o del texto ocupaban el medio dejado vacío, creyéndose muy alejadas de las naturalezas y de las sociedades que habían puesto entre paréntesis (Pavel, 1986).

FIGURA 6



Su grandeza fue desarrollar, al amparo de la doble tiranía del referente y el sujeto hablante, los conceptos que dan su dignidad a los mediadores, los que no son más que simples intermediarios o simples vehículos que transportan el sentido desde la naturaleza hasta los locutores o de éstos hacia aquélla. El texto y el lenguaje hacen el sentido; hasta producen referencias internas a los discursos y locutores instalados en el discurso (Greimas y Courtès, 1979). Para producir naturalezas y sociedades sólo se necesitan a sí mismos, y sólo la forma de los relatos les sirve de materia. Siendo primero el significante, los significados se agitan a su alrededor ya sin ningún privilegio. El texto se vuelve original, lo que él expresa, o lo que vehiculiza, resulta secundario. Los sujetos hablantes se transforman en otras tantas ficciones engendradas por los efectos de sentido; en cuanto al autor, no es más que el artefacto de sus propios escritos (Eco, 1985). Los objetos de los que se habla resultan efectos de realidad que se deslizan en la superficie de la escritura. Todo se vuelve signo y sistema de signos, la arquitectura y la cocina, la moda y las mitologías, la misma política y el inconsciente (Barthes, 1985).

La gran debilidad de esas filosofías fue volver más difíciles las ramificaciones entre un discurso autonomizado y la naturaleza o el sujeto/sociedad que habían dejado intactos, guardándolos en forma pasajera en el armario. En efecto, es difícil imaginar mucho tiempo que somos un texto que se escribe a sí mismo, un discurso que se habla solo, un juego de significante

sin significado. Es difícil reducir todo el cosmos a un gran relato, la física de las partículas subatómicas a un texto, todas las estructuras sociales a un discurso. El imperio de los signos no duró más que el de Alejandro, y también fue desmembrado entre sus generales (Pavel, 1988). Algunos quisieron volver menos disparatado el sistema autónomo de la lengua restableciendo al sujeto hablante o hasta al grupo social, y, para ello, fueron a buscar a la vieja sociología. Otros desearon volver menos absurda la semiótica restableciendo el contacto con el referente, y tomaron el mundo de la ciencia o el del sentido común para volver a afianzar el discurso. Sociologización, naturalización, la elección nunca es considerable. Otros conservaron la dirección original del Imperio y se pusieron a deconstruirse a sí mismos, glosas autónomas sobre glosas autónomas, hasta la autodisolución.

De ese giro capital aprendimos que el único medio de escapar a las trampas simétricas de la naturalización y la sociologización consiste en conceder al lenguaje su autonomía. ¿Cómo desplegar sin ella ese espacio intermedio entre las naturalezas y las sociedades para acoger en ella los cuasi-objetos, cuasi-sujetos? Los semióticos ofrecen una excelente caja de herramientas para seguir de cerca las mediaciones del lenguaje. Pero al eludir el doble problema de los lazos con el referente y con el contexto nos impiden seguir los cuasi-objetos hasta el final. Éstos, como dije, son a la vez reales, discursivos y sociales. Pertenecen a la naturaleza, al colectivo y al discurso. Si se autonomiza el discurso abandonando la naturaleza a los epistemólogos y la sociedad a los sociólogos, resulta imposible la reconciliación de esos tres recursos.

La condición posmoderna viene de haber querido yuxtaponer sin unirlos esos tres grandes repertorios de la crítica: la naturaleza, la sociedad y el discurso. Si ahora son distintos y los tres están separados del trabajo de hibridación, dan del mundo moderno una imagen en efecto terrorífica: una naturaleza y una técnica absolutamente lisas, una sociedad hecha sólo de reflejos, de apariencias e ilusiones, un discurso solamente cons-

tituido por efectos de sentido separados de todo. Motivo para despedazarse, en efecto. Eso es lo que provoca la taciturna desesperación de los posmodernos, la que viene a remplazar la desesperación angustiada de los maestros del absurdo que los habían precedido. Sin embargo, jamás habrían alcanzado ese grado de irrisión y de desamparo de no haber creído, por añadidura, que habían olvidado al Ser.

¿Quién olvidó al Ser?

Al principio, sin embargo, el pensamiento de la diferencia del Ser y los entes parecía un medio bastante bueno de albergar los cuasi-objetos, medio que se agregaba tanto al de las filosofías modernizadoras como al de los giros linguísticos. Los cuasi-objetos no pertenecen a la naturaleza ni a la sociedad ni al sujeto, tampoco pertenecen al lenguaje. Al deconstruir la metafísica —o sea, la Constitución moderna tomada en su aislamiento—, Heidegger designa el punto central donde todo se sustenta, alejado tanto de los sujetos como de los objetos. "Lo sorprendente en este pensamiento del Ser es lo que tiene de sencillo. Eso es ni más ni menos lo que nos aleja de ella" (p. 167). Al girar alrededor de ese ombligo, de ese *onfalos*, el filósofo afirma realmente la existencia de una articulación entre la purificación metafísica y el trabajo de mediación. "El pensamiento volverá a descender en la pobreza de su esencia provisional. Reunirá al lenguaje con miras al decir sencillo. Así, el lenguaje será el lenguaje del Ser, así como las nubes son las nubes del cielo" (Heidegger, 1964, p. 172).

Pero el filósofo pierde de inmediato esa bella sencillez. ¿Por qué? Con una astucia de la historia, él mismo indica la razón en un apólogo sobre Heráclito. Éste se abrigaba en el horno de un panadero. *"Einai gar kai entautha theous"*. "También aquí están presentes los dioses", dice Heráclito a unos visitantes que se asombraban de verlo calentar su pobre esqueleto como un

vulgar mortal. "*Auch hier nämlich wesen Götter an*" (p. 145). De igual modo, Heidegger y sus epígonos no están preparados para encontrar al ser más que en los caminos que no conducen a ninguna parte de la Selva Negra. En otra parte es el desierto. Los dioses no pueden residir en la técnica —esa pura Disposición del ser *(Ge-Stell)*, ese destino ineluctable *(Geschick)*, ese peligro supremo *(Gefahr)*. Tampoco hay que buscarlos en la ciencia, porque ella no tiene otra esencia que la de la técnica. Están ausentes de la política, de la sociología, de la psicología, de la antropología, de la historia —la cual es la del Ser y cuenta sus épocas por milenios. Los dioses no pueden residir en la economía— ese puro cálculo atrapado para siempre en el ente y la preocupación. Tampoco están en la filosofía ni en la ontología, las que olvidaron su destino desde hace 2.500 años. Así, Heidegger le hace al mundo moderno lo que los visitantes le hacen a Heráclito: la jugada del desprecio.

Y sin embargo, "también aquí están presentes los dioses", en la central hidroeléctrica al borde del Rin, en las partículas subatómicas, en las zapatillas Adidas igual que en los viejos zuecos de madera tallados a mano, en el *agrobusiness* tanto como en el viejo paisaje, en el cálculo mercantil lo mismo que en los versos desgarradores de Hölderlin. Pero, ¿por qué los filósofos ya no los reconocen? ¡Porque creen lo que la Constitución moderna dice de sí misma! Esta paradoja ya no debería sorprendernos. En efecto, los modernos realmente afirman que la técnica no es más que una pura dominación instrumental, la ciencia una pura disposición y un puro emplazamiento *(das Ge-Stell)*, la economía un puro cálculo, el capitalismo una pura reproducción, el sujeto una pura conciencia. Ellos lo declaran, pero sobre todo no hay que creerles totalmente, porque lo que afirman no es más que la mitad del mundo moderno, el trabajo de purificación que destila lo que le suministra el trabajo de hibridación.

¿Quién olvidó al Ser? Por supuesto que nadie, nunca, de no ser así la naturaleza estaría en realidad "dispuesta como un al-

macén". Miren alrededor: los objetos científicos circulan como sujetos, objetos y discursos a la vez. Las redes están llenas de ser. En cuanto a las máquinas, están cargadas de sujetos y de colectivos. ¿Cómo el ente podría perder su rotura, su diferencia, su inacabamiento, su marca? Eso nunca está en poder de nadie, o de otro modo habría que imaginar que de veras fuimos modernos.

Sin embargo, ¿olvidó alguien realmente al Ser? Sí, aquel que cree de una buena vez que el Ser fue olvidado de una vez por todas. Como lo dice Lévi-Strauss, "el bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie". Aquellos que omitieron estudiar en forma experimental las ciencias, las técnicas, el derecho, la política, la economía, la religión, la ficción, perdieron las huellas del Ser distribuidas en todas partes en los entes. Si, despreciando lo empírico, nos retiramos de las ciencias exactas, después de las ciencias humanas, luego de la filosofía tradicional, más tarde de las ciencias del lenguaje, y nos replegamos en su bosque, entonces, en efecto, experimentaremos una falta trágica. Pero somos nosotros los que faltamos, no el mundo. Los epígonos de Heidegger hicieron una fuerza de esa insigne debilidad. "No sabemos nada de empírico, pero poco importa, porque su mundo está vacío de Ser. Conservamos al amparo de todo la llamita del pensamiento del Ser, y ustedes, que tienen todo el resto, no tienen nada." Por el contrario, tenemos todo, porque tenemos el Ser, y los entes, y jamás perdimos la diferencia entre el Ser y los entes. Nosotros realizamos el imposible proyecto de Heidegger, que creía en lo que la Constitución moderna decía de ella misma sin comprender que aquí no se trata sino de la mitad de un dispositivo más vasto que jamás abandonó la vieja matriz antropológica. Nadie puede olvidar al Ser porque jamás hubo un mundo moderno, y, por consiguiente, una metafísica. Siempre somos presocráticos, precartesianos, prekantianos, prenietzscheanos. Ninguna revolución radical puede separarnos de esos pasados. Sí, Heráclito guía con más seguridad que Heidegger: *"Einai gar kai entautha theous"*.

El comienzo del tiempo que pasa

La proliferación de los cuasi-objetos, por tanto, fue acogida con tres estrategias diferentes: en primer lugar, la separación siempre incrementada entre el polo de la naturaleza —las cosas-en-sí— y el de la sociedad o el sujeto —los hombres-entre-ellos—; en segundo lugar, la autonomización del lenguaje o del sentido; por último, la deconstrucción de la metafísica occidental. Cuatro repertorios diferentes permiten que la crítica desarrolle sus ácidos: el de la naturalización, el de la sociologización, el de la organización en discurso y, por último, el del olvido del Ser. Ninguno de esos repertorios por sí solo permite comprender el mundo moderno. Puestos juntos pero mantenidos separados es aun peor, porque sus resultados sólo desembocan en esa desesperación cuyo síntoma es el posmodernismo. Todos estos recursos críticos tienen en común no seguir el trabajo de proliferación de los híbridos y el de purificación a la vez. Para salir de la vacilación de los posmodernos, basta con reutilizar todos esos recursos, pero empalmarlos unos con otros y hacerlos servir para el seguimiento comparado de los cuasi-objetos o las redes.

Pero, ¿cómo hacer que trabajen juntos recursos críticos que no se desarrollaron sino por sus disputas? Tenemos que volver sobre nuestros pasos, para desplegar un espacio intelectual lo bastante vasto para albergar a la vez las tareas de purificación y las de mediación, vale decir, el mundo moderno oficial y el mundo moderno oficioso. Pero, ¿cómo volver sobre nuestros pasos? ¿No está marcado el mundo moderno por la flecha del tiempo? ¿No devora el pasado? ¿No rompe con él para siempre? La causa misma de la postración actual, ¿no viene justamente de una época "pos"-moderna que remplazaría de manera ineluctable la precedente, la que remplazaba, por una serie de sobresaltos catastróficos, las épocas premodernas? ¿Acaso no ha terminado ya la historia? Al querer albergar los cuasi-objetos al mismo tiempo que su Constitución, estamos obligados a considerar el marco temporal de los modernos. Ya que nos ne-

gamos a pasar "después" de los *posmos*, no podemos volver a ese mundo no moderno que jamás abandonamos sin una modificación en el paso mismo del tiempo.

Ocurre que el tiempo también posee una longitud y una latitud. Nadie expresó mejor esta idea que Péguy en su *Clío*, la más bella de las meditaciones sobre la soldadura de las historias (Péguy, 1961). El tiempo del calendario sitúa en realidad los acontecimientos respecto de una serie regulada de fechas, pero la historicidad ubica los mismos acontecimientos respecto de su intensidad. Es lo que la musa de la historia explica graciosamente al comparar los *Burgraves* de Victor Hugo —acumulación de tiempo sin historicidad— con una frasecita de Beaumarchais, ejemplo mismo de historicidad sin historia (Latour, 1977):

> Cuando me dicen que Hatto, hijo de Magnus, marqués de Verona, burgrave de Nollig, es el padre de Gorlois, hijo de Hatto (bastardo), burgrave de Sareck, no me están diciendo nada —dijo ella [Clío]—. Yo no los conozco. No los conoceré jamás. Pero cuando me dicen que Chérubin ha muerto, *en el desenfrenado ataque de un fuerte donde no había sido mandado*, oh, entonces me están diciendo algo —dijo ella—. Y muy bien sé lo que me están diciendo. Un estremecimiento secreto me advierte que en efecto he entendido (p. 276).

Sin embargo, el paso moderno del tiempo no es más que una forma particular de historicidad. ¿De dónde sacamos la idea de un tiempo que pasa? Pues de esa Constitución moderna misma. La antropología está ahí para recordárnoslo, el pasaje del tiempo puede interpretarse de múltiples maneras, como ciclo o como decadencia, como caída o como inestabilidad, como retorno o como presencia continuada. Llamamos temporalidad a la interpretación de ese pasaje para distinguirla bien del tiempo. Los modernos tienen la particularidad de comprender el tiempo que pasa como si derogara realmente el pasado tras él. Todos se consideran Atila, detrás de quien la

hierba no volvía a crecer. No se sienten alejados de la Edad Media por cierta cantidad de siglos, sino separados de ella por revoluciones copernicanas, cortes epistemológicos, rupturas epistémicas que son tan radicales que ya nada sobrevive en ellos de ese pasado; que ya nada debe sobrevivir en ellos de ese pasado.

> Esa teoría del progreso equivale en principio a una teoría de caja de ahorro [dice Clío]. De conjunto, y universalmente, supone, crea una enorme caja de ahorro universal, una caja de ahorro común para toda la humanidad común, una gran caja de ahorro intelectual general y hasta universal automática para toda la humanidad común, automática en el sentido de que la humanidad siempre pondría y jamás retiraría. Y que los mismos aportes se añadirían siempre sin cesar. Ésa es la teoría del progreso. Y ése su esquema. Un escabel (Péguy, 1961, p. 129).

Como todo lo que pasa es eliminado para siempre, en efecto los modernos tienen la sensación de una flecha irreversible del tiempo, de una capitalización, de un progreso. Pero como esa temporalidad es impuesta a un régimen temporal que funciona de muy distinta manera, los síntomas de un desacuerdo se multiplican. Así como lo había observado Nietzsche, los modernos tienen la enfermedad de la historia. Quieren conservarlo todo, fecharlo todo, porque creen haber roto para siempre con su pasado. Cuanto más acumulan las revoluciones, tanto más conservan; cuanto más capitalizan, tanto más ponen en el museo. La destrucción maníaca es pagada simétricamente por una conservación también maníaca. Los historiadores reconstituyen el pasado detalle tras detalle con tanto mayor cuidado cuanto que fue sepultado para siempre. Pero, ¿estamos tan alejados de nuestro pasado como queremos creerlo? No, porque la temporalidad moderna carece de mucho efecto sobre el paso del tiempo. Así, pues, el pasado permanece, y hasta vuelve. Pero este resurgir es incomprensible para los modernos. Ellos lo tratan entonces como el retorno de lo reprimido. Lo con-

vierten en un arcaísmo. "Si no prestamos atención, piensan, vamos a volver al pasado, vamos a volver a caer en las edades oscuras." La reconstitución histórica y el arcaísmo son dos de los síntomas de la incapacidad de los modernos para eliminar lo que sin embargo deben eliminar para tener la impresión de que el tiempo pasa.

Si yo explico que las revoluciones intentan derogar el pasado pero no pueden hacerlo, por fuerza aparezco como un reaccionario. Ocurre que para los modernos —como para sus enemigos antimodernos, al igual que para sus falsos enemigos posmodernos— la flecha del tiempo carece de ambigüedad: uno puede ir hacia adelante, pero entonces hay que romper con el pasado; uno puede escoger volver atrás, pero entonces hay que romper con las vanguardias modernizadoras, las que rompían radicalmente con su pasado. Ese *diktat* organizaba el pensamiento moderno hasta estos últimos años, por supuesto sin tener asidero sobre la práctica de mediación, la que siempre mezcló épocas, géneros y pensamientos tan heterogéneos como los de los premodernos. Si hay algo que nosotros somos incapaces de hacer, ahora lo sabemos, realmente es una revolución, ya sea en ciencia, en técnica, en política o en filosofía. Pero somos incluso modernos cuando interpretamos ese hecho como una decepción, como si el arcaísmo lo hubiera invadido todo, como si no existiera ya una descarga pública donde apilar a nuestras espaldas lo reprimido. Somos incluso posmodernos cuando intentamos superar esa decepción, yuxtaponiendo como un colage elementos de todos los tiempos, todos igualmente superados, pasados de moda.

El milagro revolucionario

¿Cuál es el lazo entre la forma moderna de temporalidad y la Constitución moderna, que une sin decirlo jamás las dos asimetrías de la naturaleza y de la sociedad y, por debajo, deja pro-

liferar los híbridos? ¿Por qué la Constitución moderna obliga a sentir el tiempo como una revolución siempre por volver a empezar? *Porque ella suprime los pormenores de los objetos de la Naturaleza, y de su repentina emergencia hace un milagro.*

El tiempo moderno es una sucesión de apariciones inexplicables, ellas mismas debidas a la distinción entre la historia de las ciencias o de las técnicas y la historia a secas. Si suprimimos a Boyle y Hobbes y sus disputas, si eliminamos el trabajo de construcción de la bomba, la domesticación de los colegas, la invención de un Dios tachado, la restauración de la realeza inglesa, ¿cómo vamos a dar cuenta de los descubrimientos de Boyle? La elasticidad del aire no viene ya de ninguna parte. Ella hace irrupción armada de pies a cabeza. Para explicar lo que resulta un gran misterio, vamos a tener que construir una imagen del tiempo que esté adaptada a esa irrupción milagrosa de cosas nuevas siempre ya presentes, y a fabricaciones humanas que ningún hombre fabricó jamás. La idea de revolución radical es la única solución que hayan imaginado los modernos para explicar la irrupción de los híbridos que su Constitución prohíbe y permite a la vez, y para evitar ese monstruo: que las cosas mismas tengan una historia.

Existen buenas razones para creer que la idea de revolución política fue tomada de la idea de revolución científica (Cohen, 1985). Y comprendemos el porqué. ¿Cómo la química de Lavoisier no sería una novedad absoluta, puesto que el gran sabio borró todas las huellas de su construcción y cortó todos los lazos que lo hacían depender de sus predecesores, así sumidos en la oscuridad? Que le hayan cercenado la vida con la misma guillotina y en nombre del mismo oscurantismo es una ironía siniestra de la historia (Bensaude-Vincent, 1989). La génesis de las innovaciones científicas o técnicas no es tan misteriosa en la Constitución moderna sino porque la trascendencia universal de leyes locales y fabricadas se vuelve impensable, y debe permanecerlo so pena de escándalo. La historia de los hombres, por lo que a ella respecta, va a permanecer contingente,

agitada por el sonido y la furia. Por tanto, habrá dos historias diferentes: una sin otra historicidad que la de las revoluciones totales o los cortes epistemológicos, y que tratará acerca de las cosas eternas siempre ya presentes; la otra, que no hablará más que de la agitación más o menos circunstancial o más o menos duradera de los pobres humanos separados de las cosas.

A través de esta distinción entre lo contingente y lo necesario, lo histórico y lo intemporal, se va a puntuar la historia de los modernos gracias a la irrupción de los no humanos —el teorema de Pitágoras, el heliocentrismo, las leyes de la caída de los cuerpos, la máquina de vapor, la química de Lavoisier, la vacuna de Pasteur, la bomba atómica, la computadora— y cada vez se va a computar el tiempo a partir de esos milagrosos comienzos laicizando la encarnación en la historia de las ciencias trascendentes. Se va a distinguir el tiempo "antes" y "después" de la computadora como los años "antes de Jesucristo" y "después de Jesucristo". Con los temblores de voz que a menudo acompañan las declaraciones sobre el destino moderno, se llega incluso a hablar de una "concepción judeocristiana del tiempo", cuando aquí se trata de un anacronismo, porque ni las místicas judías ni las teologías cristianas tenían una inclinación cualquiera por la Constitución moderna. Ellas construían su régimen del tiempo alrededor de la Presencia (vale decir, de Dios), y no alrededor de la emergencia del vacío, del ADN, de los chips o de las fábricas automatizadas.

La temporalidad moderna nada tiene de "judeocristiana" y tampoco nada, felizmente, de duradero. Es una proyección del Imperio del Medio sobre una línea transformada en flecha por la separación brutal entre lo que no tiene historia pero que sin embargo emerge en la historia —las cosas de la naturaleza— y lo que no sale jamás de la historia —las labores y las pasiones de los hombres. *La asimetría entre naturaleza y cultura se convierte entonces en una asimetría entre el pasado y el futuro.* El pasado era la confusión de las cosas y los hombres; el porvenir, aquello que ya no los confundirá. La modernización consiste en salir siem-

pre de una edad oscura que mezclaba las necesidades de la sociedad con la verdad científica, para entrar en una edad nueva que finalmente distinguirá con claridad lo que pertenece a la naturaleza intemporal y lo que viene de los humanos. El tiempo moderno viene de una superposición de la diferencia entre el pasado y el futuro con esa otra diferencia, mucho más importante, entre la mediación y la purificación. El presente se dibuja por una serie de cortes radicales, las revoluciones, que forman otros tantos trinquetes irreversibles para impedirnos volver atrás para siempre. En sí misma, esta línea es tan vacía como la escansión de un metrónomo. Sin embargo, es sobre ella donde los modernos van a proyectar la multiplicación de los cuasi-objetos, y gracias a ellos trazar dos series de progresiones, una hacia arriba, el progreso, la otra hacia abajo, la decadencia.

El fin del pasado superado

La movilización del mundo y los colectivos a una escala cada vez mayor, en efecto, multiplica los actores que componen nuestras naturalezas y nuestras sociedades. Pero nada en esa movilización implica un pasaje ordenado y sistemático del tiempo. Sin embargo, gracias a su forma tan particular de temporalidad, los modernos van a ordenar la proliferación de nuevos actores, ya sea como una capitalización, una acumulación de conquistas, o como una invasión de bárbaros, una sucesión de catástrofes. Progreso y decadencia son sus dos grandes repertorios, y tienen el mismo origen. Sobre cada una de esas tres líneas se podrá localizar a antimodernos, los que mantienen la temporalidad moderna pero invierten su sentido. Para borrar el progreso o la degeneración desean volver al pasado, ¡como si hubiera un pasado!

¿De dónde viene la impresión tan moderna de vivir un tiempo nuevo que rompe con el pasado? De una unión, de una re-

petición que a su vez no tiene nada de temporal (Deleuze, 1968). La impresión de pasar de modo irrevocable sólo aparece cuando relacionamos juntos la cohorte de elementos que componen nuestro universo cotidiano. Es su cohesión sistemática, y el remplazo de esos elementos por otros que se volvieron igualmente razonables en el período siguiente, los que nos dan la impresión de un tiempo que pasa, de un flujo continuo que va del porvenir hacia el pasado, de un escabel. Es necesario que las cosas marchen al mismo paso y sean remplazadas por otras alineadas de igual forma para que el tiempo se convierta en un flujo. La temporalidad moderna es el resultado de esa disciplina.

La bomba de vacío en sí misma es tan poco moderna como revolucionaria. Ella asocia, combina y vuelve a desplegar a innumerables actores, algunos de los cuales son nuevos y frescos —el rey de Inglaterra, el vacío, el peso del aire— pero no es posible considerarlos a todos como nuevos. Su cohesión no es lo bastante grande para que se pueda zanjar por completo con el pasado. Para esto se precisa todo un trabajo suplementario de clasificación, limpieza y distribución. Si colocamos los descubrimientos de Boyle en la eternidad y caen ahora sobre Inglaterra de un solo golpe; si los vinculamos con los de Galileo y Descartes uniéndolos en un "método científico" y si, por último, rechazamos como arcaica la creencia de Boyle en los milagros, obtenemos entonces la impresión de un radical tiempo moderno nuevo. La noción de flecha irreversible —progreso o decadencia— proviene de un ordenamiento de los cuasi-objetos cuyo crecimiento no pueden explicar los modernos. La irreversibilidad en el curso del tiempo se debe a su vez a la trascendencia de las ciencias y las técnicas, que en efecto escapan a toda comprensión. Es un procedimiento de clasificación para disimular el origen inconfesable de las entidades naturales y sociales. Así como eliminan los pormenores de todos los híbridos, de igual modo los modernos interpretan los reacondicionamientos heterogéneos como totalidades sistemáticas donde todo estaría íntimamente relacionado. El progreso moderniza-

dor sólo es pensable a condición de que todos los elementos que son contemporáneos según el calendario pertenezcan al mismo tiempo. Para ello, esos elementos deben formar un sistema completo y reconocible. Entonces, y sólo entonces, el tiempo forma un flujo continuo y progresivo, del cual los modernos se proclaman la vanguardia y los antimodernos la retaguardia.

Todo se confunde si los cuasi-objetos mezclan épocas, ontologías y géneros diferentes. De inmediato un período histórico dará la impresión de ser un gran bricolage. En vez de un bello flujo laminar, las más de las veces se obtendrá un flujo turbulento de torbellinos y rápidos. De irreversible, el tiempo se vuelve reversible. Al principio, eso no molesta a los modernos. Todo lo que no marcha al paso del progreso ellos lo consideran como arcaico, irracional o conservador. Y como en efecto hay antimodernos encantados de representar los papeles de reaccionarios previstos para ellos en el libreto moderno, los grandes dramas del progreso luminoso en lucha contra el oscurantismo (o el antidrama de la revolución loca contra el conservadurismo razonable) pueden desplegarse de todos modos, para el mayor placer de los espectadores. Pero para que la temporalidad modernizadora siga funcionando es preciso que permanezca creíble la impresión de un frente ordenado. En consecuencia, es menester que no haya demasiados contraejemplos. Si estos últimos se multiplican a más y mejor, resulta imposible hablar de arcaísmo, o de retorno de lo reprimido.

La proliferación de los cuasi-objetos hizo que se resquebrajara la temporalidad moderna al mismo tiempo que su Constitución. La fuga hacia adelante de los modernos se detuvo hace tal vez veinte años, quizá diez, o uno, con la multiplicación de excepciones cuyo lugar en el flujo regular del tiempo nadie podía reconocer. Fueron primero los rascacielos de la arquitectura posmoderna, después la revolución islámica de Jomeini, de la que nadie lograba decir si era expresión de anticipación o retraso. Desde entonces, las excepciones ya no cesaron. Ya nadie

puede ordenar en un solo grupo coherente a los actores que forman parte del "mismo tiempo". Ya nadie sabe si el oso de los Pirineos, los koljozes, los aerosoles, la revolución verde, la vacunación antivariólica, la guerra de las galaxias, la religión islámica, la caza de perdices, la Revolución Francesa, las empresas del tercer tipo, los sindicatos de Électricité de France, la fusión en frío, el bolchevismo, la relatividad, el nacionalismo esloveno, etc., están pasados de moda, al día, son futuristas, atemporales, inexistentes o permanentes. Es ese torbellino en el flujo temporal lo que los posmodernos experimentaron tan bien en las dos vanguardias de las Bellas Artes y de la política (Hutcheon, 1989).

Como siempre, el posmodernismo es un síntoma y no una solución: "revela la esencia de la modernidad como la época de la reducción del ser al *novum*... La posmodernidad no hace más que comenzar, y la identificación del ser con el *novum*... sigue proyectando su sombra sobre nosotros, como el Dios ya muerto de que habla la *Gaya ciencia*" (Vatimo, 1987, p. 173). Los posmodernos conservan el marco moderno pero dispersan los elementos que los modernizadores agrupaban en un pelotón bien ordenado. Los posmodernos tienen razón acerca de la dispersión —toda reunión contemporánea es politemporal—, pero se equivocan al conservar el marco y creer todavía en la exigencia de novedad continua que reivindicaba el modernismo. Al mezclar elementos del pasado bajo forma de colage y de cita, los posmodernos reconocen hasta qué punto esas citas están realmente superadas. Por lo demás, es precisamente porque han pasado de moda por lo que van a ir a buscarlas con objeto de provocar a las antiguas vanguardias que ya no saben a qué santo encomendarse. Pero hay mucho trecho entre la cita provocadora de un pasado realmente caduco a la reanudación, la repetición y la nueva soldadura de un pasado que jamás habría desaparecido.

Selección y tiempos múltiples

Por fortuna, nada nos obliga a mantener la temporalidad moderna con su sucesión de revoluciones radicales, sus antimodernos que vuelven a lo que creen que es el pasado, y su doble concierto de elogios y quejas a favor o en contra del continuo progreso, a favor o en contra de la continua degeneración. No estamos atados para siempre a esa temporalidad que no permite comprender ni nuestro pasado ni nuestro futuro, y que nos obliga a echar al olvido de la historia la totalidad de los terceros mundos humanos y no humanos. Más vale decir que los tiempos modernos dejaron de pasar. No nos lamentemos por ello, porque nuestra historia real nunca tuvo más que relaciones bastante vagas con ese lecho de Procusto que le habían impuesto los modernizadores y sus enemigos.

El tiempo no es un marco general sino el resultado provisional de la unión de los seres. La disciplina moderna reunía, enganchaba, sistematizaba para que se mantuvieran juntos, la cohorte de los elementos contemporáneos y de tal modo eliminar a los que no pertenecían al sistema. Esa tentativa ha fracasado, siempre ha fracasado. Ya no hay, nunca hubo más que elementos que escapan al sistema, objetos cuyas fecha y duración son inciertos. No son sólo los beduinos o los kung los que mezclan los transistores y los comportamientos tradicionales, los baldes de plástico y los odres de piel de animales. ¿De qué país no puede decirse que es "una tierra de contrastes"? Todos hemos llegado a mezclar los tiempos. Todos hemos vuelto a ser premodernos. Si ya no podemos progresar a la manera de los modernos, ¿debemos regresar a la manera de los antimodernos? No, debemos pasar de una temporalidad a otra porque, en sí misma, una temporalidad no tiene nada de temporal. Es un modo de ordenamiento para relacionar elementos. Si cambiamos el principio de clasificación obtenemos otra temporalidad a partir de los mismos acontecimientos.

Supongamos por ejemplo que reagrupáramos los elementos contemporáneos a lo largo de una espiral y no ya de una lí-

nea. Realmente tenemos un futuro y un pasado, pero el futuro tiene la forma de un círculo en expansión en todas las direcciones y el pasado no está superado sino retomado, repetido, rodeado, protegido, recombinado, reinterpretado y rehecho. Algunos elementos que parecen alejados si seguimos la espiral pueden encontrarse muy cercanos si comparamos las vueltas. A la inversa, elementos muy contemporáneos, a juzgar por la línea, se vuelven muy alejados si recorremos un radio. Tal temporalidad no obliga a utilizar las etiquetas "arcaicas" o "avanzadas", puesto que toda cohorte de elementos contemporáneos puede ensamblar elementos de todos los tiempos. En un marco semejante, nuestras acciones son finalmente reconocidas como politemporales.

Tal vez utilizo una perforadora eléctrica, pero también un martillo. La primera tiene veinticinco años, el segundo centenares de miles de años. ¿Harán de mí un fabricante "de contrastes" porque mezclo gestos de tiempos diferentes? ¿Sería yo una curiosidad etnográfica? Por el contrario, muéstrenme una actividad que sea homogénea desde el punto de vista del tiempo moderno. Algunos de mis genes tienen 500 millones de años, otros 3 millones, otros 100.000, y mis hábitos se escalonan de algunos días a algunos miles de años. Como lo decía la Clío de Péguy, y como vuelve a decirlo Michel Serres luego de ella, "somos intercambiadores y mezcladores de tiempo" (Serres, 1992). Es ese intercambio el que nos define, y no el calendario o el flujo que los modernos habían construido para nosotros. Amontonemos a los burgraves unos tras otros y seguiremos sin tener un tiempo. Descendamos lateralmente para volver a tomar el acontecimiento de la muerte de Chérubin en su intensidad, y el tiempo nos será otorgado.

Entonces, ¿somos tradicionales? Tampoco. La idea de una tradición estable es una ilusión que los antropólogos refutaron hace largo tiempo. Todas las tradiciones inmutables se transformaron anteayer. Con la mayoría de los folclores ancestrales ocurre lo mismo que con el kilt "centenario" de los escoceses, inventado de pies a cabeza a comienzos del siglo XIX (Hobsbawm,

1983), o como con los caballeros *tastevin* de mi pueblito de Borgoña, cuyo ritual milenario no llega a los cincuenta años. "Los pueblos sin historia" fueron inventados por aquellos que se creaban una radicalmente nueva (Godoy, 1979). En la práctica, los primeros innovan sin descanso, los segundos pasan y vuelven a pasar indefinidamente por las mismas revoluciones y las mismas controversias. No se nace tradicional, uno elige serlo innovando mucho. La idea de una repetición idéntica del pasado y la de una ruptura radical con todo pasado son dos resultados simétricos de una misma concepción del tiempo. No podemos volver al pasado, a la tradición, a la repetición, porque esos grandes campos inmóviles son la imagen invertida de esa tierra que hoy ya no nos está prometida: la fuga hacia adelante, la revolución permanente, la modernización.

¿Qué hacer, si no podemos ni avanzar ni retroceder? Desplazar nuestra atención. Jamás avanzamos ni retrocedimos. Siempre seleccionamos activamente elementos pertenecientes a tiempos diferentes. Y podemos seguir seleccionando. Es la selección lo que hace el tiempo y no el tiempo lo que hace la selección. El modernismo —y sus corolarios anti y posmodernos— no era más que una selección hecha por un pequeño número en nombre de todos. Si somos más numerosos para recuperar la capacidad de seleccionar nosotros mismos los elementos que forman parte de nuestro tiempo, recuperaremos la libertad de movimiento que el modernismo nos negaba, libertad que, de hecho, jamás habíamos perdido. No emergemos de un pasado oscuro que confundía las naturalezas y las culturas para llegar a un futuro donde los dos conjuntos se separarán por fin claramente gracias a la continua revolución del presente. Nunca estuvimos sumidos en un flujo homogéneo y planetario procedente ya sea del porvenir o del fondo de las edades. La modernización nunca ocurrió. No es una marea largo tiempo creciente que hoy refluiría. Nunca hubo una marea. Podemos pasar a otra cosa, o sea, volver a las múltiples cosas que siempre ocurrieron de manera diferente.

Una contrarrevolución copernicana

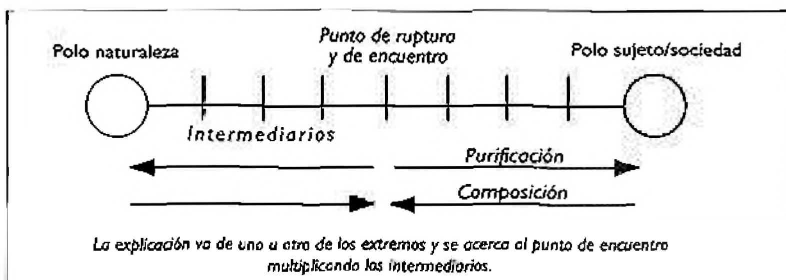
Si hubiéramos podido hacer retroceder más tiempo detrás de nosotros a las multitudes humanas y el entorno no humano, probablemente habríamos podido seguir creyendo que los tiempos modernos, en efecto, pasaban de una buena vez eliminando todo a su paso. Pero lo reprimido está de regreso. Las masas humanas están otra vez ahí, tanto las del Este como las del Sur y la infinita variedad de las masas no humanas, las de Todas Partes. Ya no pueden ser explotadas. Ya no pueden ser superadas porque ya nada las supera. No hay nada más grande que la naturaleza circundante; los pueblos del Este no se reducen ya a sus vanguardias proletarias; en cuanto a las masas del tercer mundo, nada las circunscribirá. ¿Cómo librarse de ellas, se preguntan los modernos con angustia? ¿Cómo modernizarlas a todas? Se podía hacerlo, uno creía que podía, ya no se puede. Como una gran embarcación frenada y luego enredada en el mar de los Sargazos, el tiempo de los modernos al fin se ha suspendido. Pero el tiempo nada tiene que ver con el asunto. Es la relación de los seres lo que hace al tiempo. Es la relación sistemática de los contemporáneos en un todo coherente lo que hacía al flujo del tiempo moderno. Ahora que ese flujo laminar se ha vuelto turbulento, podemos abandonar los análisis sobre el marco vacío de la temporalidad y volver al tiempo que pasa, es decir, a los seres y a sus relaciones, a las redes constructoras de irreversibilidad y reversibilidad.

Pero, ¿cómo modificar el principio de clasificación de los seres? ¿Cómo dar a las multitudes ilegítimas una representación, un linaje, un estado civil? ¿Cómo explorar esa *terra incognita* que sin embargo nos resulta tan familiar? ¿Cómo ir del mundo de los objetos o del de los sujetos a lo que llamé los cuasi-objetos o los cuasi-sujetos? ¿Cómo pasar de la naturaleza trascendente/inmanente a esa naturaleza, siempre tan real, pero extraída del laboratorio y luego transformada en realidad exterior? ¿Cómo deslizarse de la sociedad inmanente/trascendente hacia los co-

lectivos de humanos y no humanos? ¿Cómo ir del Dios tachado trascendente/inmanente al de los orígenes que tal vez habría que llamar Dios de abajo? ¿Cómo llegar a las redes, esos seres de tan curiosa topología y ontología más inhabitual aún, en los cuales residen la capacidad de relacionar y seleccionar, vale decir, de producir tanto el tiempo como el espacio? ¿Cómo pensar el Imperio del Medio? Lo dije, debemos trazar a la vez la dimensión moderna y la dimensión no moderna, desplegar la latitud y la longitud, que permitirán dibujar los mapas adaptados tanto al trabajo de mediación como al de purificación.

Bien sabían los modernos cómo pensar ese imperio. Lo hacían desaparecer por limpieza y negación. Cada vez que terminaba el trabajo de mediación, comenzaba el de purificación. Todo cuasi-objeto, todo híbrido era concebido como una mezcla de formas puras. Las explicaciones modernas, pues, consistían en escindir los mixtos para extraer lo que venía del sujeto (o de lo social) y lo que venía del objeto. Luego, se multiplicaban los intermediarios para recomponer su unidad mediante la mezcla de las formas puras. Estos procedimientos de análisis y de síntesis, por lo tanto, siempre tenían tres aspectos: una purificación previa, una separación fraccionada, una nueva mezcla progresiva. La explicación crítica partía siempre de los dos polos y se dirigía hacia el medio, primero punto de ruptura, luego punto de encuentro de los recursos opuestos. Así, el medio era mantenido y derogado a la vez.

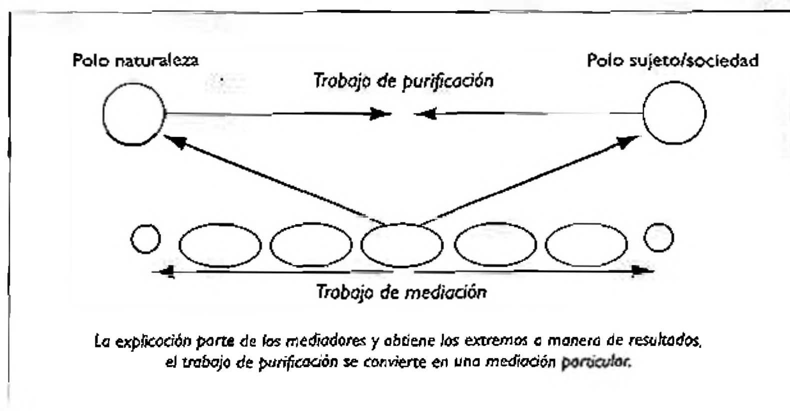
Figura 7



La explicación va de uno a otro de los extremos y se acerca al punto de encuentro multiplicando los intermediarios.

Si lo que buscamos es desplegar el Imperio del Medio por sí mismo, estamos obligados a invertir la forma general de las explicaciones. El punto de ruptura y de encuentro se convierte en el punto de partida. Las explicaciones no van ya de las formas puras a los fenómenos, sino del centro hacia los extremos. Estos últimos no son ya el punto de enganche de la realidad sino otros tantos resultados provisionales y parciales. El hojaldrado de los intermediarios es remplazado por cadenas de mediadores, según el modelo propuesto por Antoine Hennion y que está en la base de este ensayo (Hennion, 1991). En vez de negar la existencia de los híbridos —y de reconstituirlos torpemente con el nombre de intermediarios—, este modelo de explicación, por el contrario, permite *integrar el trabajo de purificación como un caso particular de mediación.* En otras palabras, la explicación por mediación incluye la Constitución mientras que ésta, tomada por sí misma, niega lo que le da sentido. Lo anterior equivale a decir hasta qué punto el sentido de la palabra mediación difiere del de intermediario o mediador, definido como lo que difunde o desplaza un trabajo de producción o de creación que se le escaparía (Debray, 1991).

Figura 8



La explicación parte de los mediadores y obtiene los extremos a manera de resultados, el trabajo de purificación se convierte en una mediación particular.

La revolución copernicana de Kant, como vimos más arriba, ofrece el modelo acabado de las explicaciones modernizadoras haciendo girar el objeto alrededor de un nuevo centro y multiplicando los intermediarios para anular poco a poco la distancia. Pero nada nos obliga a tomar esta revolución como un acontecimiento decisivo que nos habría puesto para siempre en el camino seguro de la ciencia, la moral y la teología. Con esta inversión ocurre lo mismo que con aquella de la Revolución Francesa que le está relacionada; excelentes herramientas para volver irreversible el tiempo, pero que en sí mismas no lo son. Yo llamo contrarrevolución copernicana a esa inversión de la inversión. O más bien a ese deslizamiento de los extremos hacia el centro y hacia abajo que hace girar tanto el objeto como el sujeto en torno de la práctica de los cuasi-objetos y los mediadores. No necesitamos enganchar nuestras explicaciones a esas dos formas puras, el objeto o el sujeto-sociedad, porque son ellas, por el contrario, las que son resultados parciales y purificados de la práctica central, única que nos interesa. Son el producto del *cracking* purificador y no su materia prima. En efecto, la naturaleza gira, pero no alrededor del sujeto-sociedad. Gira alrededor del colectivo productor de cosas y de hombres. En efecto, el sujeto gira, pero no alrededor de la naturaleza. Es obtenido a partir del colectivo productor de hombres y de cosas. El Imperio del Medio finalmente resulta representado. Naturalezas y sociedades son sus satélites.

De los intermediarios a los mediadores

En cuanto operamos la contrarrevolución copernicana, y ubicamos el cuasi-objeto por debajo y a igual distancia de las antiguas cosas-en-sí y los antiguos hombres-entre-ellos, cuando volvemos a la práctica de siempre, nos percatamos de que no hay ya ninguna razón para limitar a dos las variedades ontológicas (o a tres contando al Dios tachado).

La bomba de vacío que nos sirvió de ejemplo hasta aquí, ¿es una variedad ontológica con derecho *propio*? En el mundo de la revolución copernicana deberíamos escindirla en dos; una primera parte que iría hacia la izquierda y se convertiría en "leyes de la naturaleza", una segunda parte que iría hacia la derecha y se convertiría en "la sociedad inglesa del siglo XVII", y tal vez una tercera, el fenómeno, que marcaría el lugar vacío donde deberán ensamblarse las dos primeras. Luego, multiplicando los intermediarios, deberíamos acercar lo que acabamos de alejar. Diríamos que la bomba de laboratorio "revela" o "representa" o "materializa" o "permite captar" las leyes de la naturaleza. También diríamos que las "representaciones" de los ricos gentileshombres ingleses permiten "interpretar" la presión del aire y "aceptar" la existencia de un vacío. Acercándonos más al punto de encuentro y de escisión, pasaríamos del contexto global al local y mostraríamos cómo los gestos de Boyle y la presión de la Royal Society les permiten comprender los defectos de la bomba, sus fugas y sus aberraciones. Por la multiplicación de términos intermediarios habríamos terminado por volver a pegar las dos partes primero infinitamente alejadas de la naturaleza y de lo social.

Aquí puse las cosas de la mejor manera posible y supuse historiadores simétricos. En la práctica, por desgracia, sólo habrá historiadores para la Inglaterra del siglo XVII que en modo alguno se interesarán en la bomba salvo para hacerla surgir milagrosamente del Cielo de las Ideas y establecer su cronología. Del otro lado, los científicos y los epistemólogos describirán la física del vacío sin preocuparse para nada de Inglaterra, ni siquiera de Boyle. Dejemos esas dos tareas asimétricas, una de las cuales olvida a los no humanos y la otra a los humanos, para considerar el balance de la explicación precedente, la que se esforzaba de todos modos en la simetría.

En el fondo, en una explicación semejante no habría pasado nada. Para explicar nuestra bomba de aire habríamos hundido alternativamente la mano o en la urna que comprende

desde tiempo inmemorial a los seres de la naturaleza, o en aquella que comprende los sempiternos resortes del mundo social. La naturaleza siempre fue semejante a sí misma. La sociedad se compone siempre de los mismos recursos, los mismos intereses, las mismas pasiones. En la perspectiva moderna, naturaleza y sociedad permiten la explicación porque ellas mismas no son explicables. Por supuesto, existen los intermediarios, cuya función es precisamente establecer el vínculo entre las dos, pero sólo lo hacen porque justamente carecen de toda dignidad ontológica. No hacen más que transportar, vehiculizar, desplazar la potencia de los dos únicos seres reales, naturaleza y sociedad. Por cierto, pueden transportar mal, pueden ser infieles u obtusos. Pero esa falta de fidelidad no les da ninguna importancia propia porque es ella la que, por el contrario, prueba su condición de intermediario. Carecen de competencia original. En el peor de los casos, son brutos o esclavos; en el mejor, servidores leales.

Si operamos la contrarrevolución copernicana, entonces nos vemos obligados a tomar mucho más en serio el trabajo de los intermediarios, puesto que ya no tienen que transmitir la potencia de la naturaleza y la de la sociedad y porque, todos juntos, sin embargo producen los mismos efectos de realidad. Si ahora tenemos en cuenta las entidades dotadas de una condición autónoma, encontramos mucho más que dos o tres de ellas. Encontramos decenas. La naturaleza, ¿tiene o no tiene horror al vacío? ¿Hay o no hay un verdadero vacío en la bomba, o se habría deslizado en ella algún éter sutil? ¿Cómo los testigos de la Royal Society van a dar cuenta de las fugas de la bomba? ¿Cómo el rey de Inglaterra va a aceptar que vuelvan a ponerse a hablar de las propiedades de la materia y que vuelvan a formarse cenáculos privados precisamente cuando por fin se empezaba a regular la cuestión del poder absoluto? La autenticidad de los milagros, ¿se ve ratificada o no por la mecanización de la materia? ¿Va a convertirse Boyle en un experimentador respetado si se entrega a esas tareas experimentales

vulgares y abandona la explicación deductiva, única digna de un sabio? Todas estas preguntas ya no están arrinconadas entre la naturaleza y la sociedad, porque *todas ellas vuelven a definir lo que puede la naturaleza y lo que es la sociedad.* Naturaleza y sociedad ya no son los términos explicativos sino lo que requiere una explicación conjunta (Latour, 1989a). En torno del trabajo de la bomba se vuelven a formar un nuevo Boyle, una nueva naturaleza, una nueva teología de los milagros, una nueva sociabilidad erudita, una nueva sociedad que en adelante incluirá el vacío, los sabios y el laboratorio.

Ya no explicaremos la innovación de la bomba de aire metiendo alternativamente la mano en las dos urnas de la naturaleza y la sociedad. Por el contrario, llenaremos esas urnas o, por lo menos, modificaremos su contenido con profundidad. La naturaleza va a salir alterada del laboratorio de Boyle, y lo mismo la sociedad inglesa, pero tanto Boyle como Hobbes van a cambiar en la misma medida. Tales metamorfosis son incomprensibles si no existen desde siempre más que dos seres, la naturaleza y la sociedad, o si la primera permanece eterna, mientras que sólo la segunda es agitada por la historia. Estas metamorfosis, por el contrario, se vuelven explicables si redistribuimos la esencia a todos los seres que componen esta historia. Pero entonces dejan de ser simples intermediarios más o menos fieles. Se convierten en mediadores, o sea, actores dotados de la capacidad de traducir lo que transportan, de redefinirlo, de redesplegarlo, y también de traicionarlo. Los siervos han vuelto a ser ciudadanos libres.

Al ofrecer a todos los mediadores el ser hasta ahora cautivo en la naturaleza y en la sociedad, el paso del tiempo ya se vuelve más comprensible. En el mundo de la revolución copernicana donde todo debía sostenerse entre los dos polos de la naturaleza y de la sociedad, la historia, en el fondo, no contaba para nada. No se hacía otra cosa que descubrir la naturaleza o desplegar la sociedad o aplicar a una sobre la otra. Los fenómenos no eran nada más que el encuentro de elementos

siempre ya presentes. Realmente había una historia contingente pero sólo para los humanos; separada de la necesidad de las cosas naturales. No bien partimos del medio, invertimos las flechas de la explicación, tomamos la esencia acumulada en las dos extremidades para redistribuirla al conjunto de los intermediarios, elevamos a éstos a la dignidad de mediadores con todas las de la ley, y entonces, en efecto, la historia se vuelve posible. El tiempo ya no está presente con engaños sino en serio. En efecto, algo le ocurre a Boyle, a la elasticidad del aire, al vacío, a la bomba de aire, al rey, a Hobbes. Salen cambiados. Todas las esencias se convierten en acontecimientos, la elasticidad del aire de la misma manera que la muerte de Chérubin. La historia no es ya simplemente la de los hombres, también se vuelve la de las cosas naturales (Serres, 1989a).

De la cosa-en-sí al cuestionamiento

Esta contrarrevolución copernicana equivale a modificar el lugar del objeto para sacarlo de la cosa-en-sí y llevarlo al colectivo, sin por ello acercarlo a la sociedad. El trabajo de Serres no es menos importante que el de Schapin y Schaffer o el de Hennion para lograr ese desplazamiento, ese descenso. "Nosotros tratamos de describir la emergencia del objeto, no solamente de la herramienta o de la estatua bella sino de la cosa en general, ontológicamente hablando. Cómo el objeto llegó a la hominidad", escribe Michel Serres en uno de sus mejores libros (Serres, 1987; p. 162). Pero el problema es que no puede

> [...] encontrar nada en los libros que hable de la experiencia primitiva en cuyo transcurso el objeto tal cual constituyó al sujeto homínido, puesto que los libros se escriben para revestir de olvido esa empiria o clausurar su puerta, y que los discursos arrojen de su rumor lo que ocurrió en ese silencio (p. 216).

Poseemos centenares de mitos que narran cómo el sujeto (o el colectivo, o la intersubjetividad, o los epistemes) construye el objeto; la revolución copernicana de Kant no es más que un ejemplo en un largo linaje. No obstante, no tenemos nada para narrarnos el otro aspecto de la historia: cómo el objeto hace al sujeto. Schapin y Schaffer disponen de miles de páginas de archivos sobre las ideas de Boyle y Hobbes, pero nada sobre la práctica tácita de la bomba de aire o sobre la destreza que requería. Los testimonios de esta segunda mitad de la historia no están constituidos de textos o de lenguajes, sino de restos silenciosos y brutales tales como bombas, piedras y estatuas. Aunque la arqueología de Serres se ubique varias capas por debajo de aquella de la bomba de aire, tropieza con el mismo silencio.

> El pueblo de Israel salmodia ante el Muro desmantelado de los lamentos: del templo ya no queda piedra sobre piedra. ¿Qué ha visto, qué ha hecho, qué ha pensado el sabio Tales ante las pirámides de Egipto, en un momento tan antiguo para nosotros que el nombre de Keops sonaba arcaico para él, por qué inventa la geometría ante ese montón de piedras? Todo el islam sueña con viajar hacia La Meca donde se conserva, en la Kaaba, negra, la piedra. La ciencia moderna nace, en el Renacimiento, de la caída de los cuerpos: caen las piedras. ¿Por qué Jesús fundó la iglesia cristiana sobre un hombre llamado Pedro? A propósito mezclo religiones y saberes en estos ejemplos de instauración (p. 213).

¿Por qué deberíamos tomar en serio una generalización tan apresurada de todas estas petrificaciones, mezclando la piedra negra religiosa con la caída de los cuerpos de Galileo? Por la misma razón que tomé en serio el trabajo de Schapin y Schaffer, "mezclando a propósito religiones y saberes en sus ejemplos de instauración" de la ciencia y la política modernas. Ellos habían lastrado la epistemología con ese nuevo actor des-

conocido, la bomba de aire remendada, zurcida y que pierde. Serres lastra la epistemología con ese nuevo actor desconocido, las cosas silenciosas. Todos lo hacen por la misma razón antropológica: la ciencia y la religión están unidas por una profunda reinterpretación de lo que es acusar y poner a prueba. Tanto para Boyle como para Serres, la ciencia es una rama de lo judicial:

> En todas las lenguas de Europa, tanto en el norte como en el sur, la palabra cosa, no importa qué forma se le dé, tiene por origen o raíz la palabra causa, tomada de lo judicial, lo político o la crítica en general. Como si los mismos objetos no existieran sino según los debates de una asamblea o después de una decisión pronunciada por un jurado. El lenguaje quiere que el mundo sólo venga de él. Por lo menos lo dice (p. 111). [...] Así, la lengua latina llamaba *res*, la cosa, de donde nosotros sacamos la realidad, al objeto del procedimiento judicial o la causa misma, de manera que, para los antiguos, el acusado llevaba el nombre de *reus* porque los magistrados lo citaban. Como si la sola realidad humana viniera únicamente de los tribunales (p. 307). [...] Allí nos esperan el milagro y la resolución del último enigma. La palabra causa designa la raíz o el origen de la palabra cosa: *causa, cosa*,[5] de igual modo, *thing* o *Ding*. [...] El tribunal pone en escena la identidad de la causa y la cosa, de la palabra y el objeto o el pasaje sustitutivo de unos y otros. Ahí emerge una cosa (p. 294).

Así es como Serres generaliza con tres citas los resultados que Schapin y Schaffer reunían con tanto trabajo: las causas, las piedras y los hechos jamás ocupan la posición de la cosa-en-sí. Boyle se preguntaba cómo poner fin a las guerras civiles. Obligando a la materia a permanecer inerte, pidiendo a Dios

[5] En español en el original. [T.]

que no esté presente directamente, construyendo un nuevo espacio cerrado en un recipiente donde la existencia del vacío se volvería manifiesta, renunciando a condenar a los testigos por sus opiniones. Ninguna acusación *ad hominem* tendrá ya vigencia, nos dice Boyle, ningún testigo humano será creído, sólo los indicadores no humanos e instrumentos observados por gentileshombres darán fe. La acumulación obstinada de los *matters of fact* establecerá los fundamentos del colectivo pacificado. Esta invención de los hechos, sin embargo, no es el descubrimiento de las cosas *out there*, es una creación antropológica que redistribuye Dios, la voluntad, el amor, el odio, y la justicia. No otra cosa dice Serres. Ninguna idea tenemos del aspecto que tendrían las cosas fuera del tribunal, fuera de nuestras guerras civiles, y fuera de nuestros procesos y nuestros tribunales. Sin acusación, no tenemos causas para abogar y no podemos asignar causas a los fenómenos. Esta situación antropológica no está limitada a nuestro pasado precientífico, porque pertenece más a nuestro presente científico.

Así, no vivimos en una sociedad que sería moderna porque, al contrario de todas las otras, finalmente se liberaría del infierno de las relaciones colectivas, del oscurantismo de la religión, de la tiranía de la política, sino porque, después de todas las otras, redistribuye las acusaciones remplazando una causa —judicial, colectiva, social— por una causa —científica, no social, *matter-of-factual*. En ninguna parte se puede observar un objeto y un sujeto, una sociedad que sería primitiva y la otra moderna. Series de sustituciones, de desplazamientos, de traducciones movilizan pueblos y cosas en una escala cada vez mayor.

> En el origen, me imagino un torbellino rápido donde la constitución trascendental del objeto por el sujeto se alimentaría, como en retorno, de la constitución, simétrica, del sujeto por el objeto, en semiciclos fulminantes y retomados sin cesar, que vuelven al origen. [...] Existe un trascendental objetivo, condición constitutiva del sujeto por la aparición del objeto como

> objeto en general. De la condición inversa o simétrica sobre el ciclo turbulento tenemos testimonios, huellas o relatos, escritos en las lenguas lábiles. [...] Pero de la condición constitutiva directa a partir del objeto tenemos testigos tangibles, visibles, concretos, formidables, tácitos. Por más que nos remontemos en la historia charlatana o la prehistoria silenciosa, no dejan de estar presentes (p. 209).

Serres, en su obra tan poco moderna, nos cuenta una pragmatogonía, tan fabulosa como la vieja cosmogonía de Hesíodo o como la de Hegel. La suya no procede por metamorfosis o por dialéctica, sino por sustituciones. Las nuevas ciencias que desvían, transforman, amasan lo colectivo en cosas que nadie ha hecho, no son más que recién llegadas a esa larga mitología de las sustituciones. Los que siguen las redes, o estudian las ciencias, no hacen sino documentar la enésima vuelta de esa espiral cuyo fabuloso comienzo bosqueja Serres para nosotros. La ciencia contemporánea es una manera de prolongar lo que siempre hicimos. Hobbes construye un cuerpo político a partir de cuerpos desnudos animados, y se encuentra con la gigantesca prótesis artificial del Leviatán; Boyle concentra todo el disentimiento de las guerras civiles alrededor de una bomba de aire, y se encuentra con los hechos. Cada vuelta de la espiral define un nuevo colectivo y una nueva objetividad. El colectivo en renovación permanente que se organiza alrededor de las cosas en renovación permanente jamás dejó de evolucionar. Jamás abandonamos la matriz antropológica, todavía estamos en las Edades oscuras o, si se prefiere, todavía estamos en la infancia del mundo.

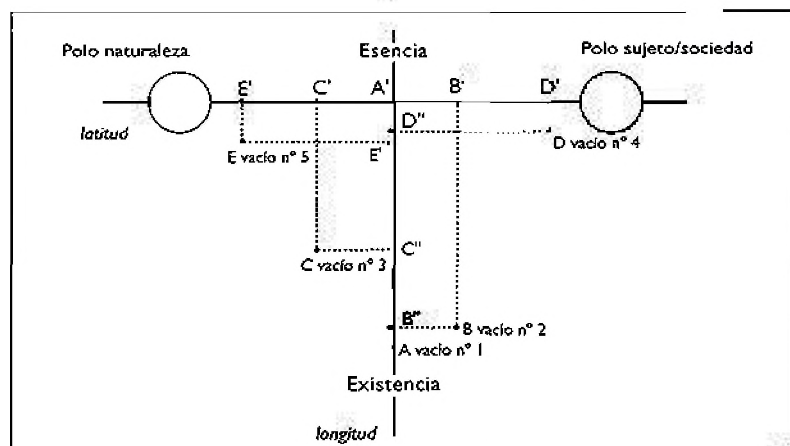
Ontologías de geometría variable

En cuanto concedemos la historicidad a todos los actores para acoger la proliferación de los cuasi-objetos, la naturaleza

y la sociedad no tienen mayor existencia que el Oeste y el Este. Se convierten en referencias cómodas y relativas que los modernos emplean para diferenciar a los intermediarios, algunos de los cuales serán llamados "naturales" y otros "sociales", mientras que otros serán llamados "totalmente naturales" y otros "totalmente sociales". Los analistas que van hacia la izquierda serán llamados más bien realistas, los que van hacia la derecha más bien constructivistas (Pickering, 1992). Los que quieren mantenerse en el justo medio inventarán innumerables combinaciones para mezclar la naturaleza con la sociedad (o el sujeto), alternando la "dimensión simbólica" de las cosas con la "dimensión natural" de las sociedades. Otros, más imperialistas, intentarán naturalizar la sociedad integrándola en la naturaleza, o socializar la naturaleza haciéndola digerir por la sociedad (o, lo que es más difícil, por el sujeto).

No obstante, esas referencias y esos debates siguen siendo undimensionales. Clasificar el conjunto de las entidades únicamente según la línea que va de la naturaleza a la sociedad equivaldría a trazar mapas geográficos con ayuda únicamente de la longitud, ¡lo que los reduciría a un trazo! La segunda dimensión permite dar toda latitud a las entidades y desplegar el mapa que registra, como lo dije más arriba, la Constitución moderna y su práctica a la vez. ¿Cómo definiremos ese equivalente del Norte y el Sur? Mezclando las metáforas, diría que hay que definirla como un gradiente que haría variar sin cesar la estabilidad de las entidades desde el acontecimiento hasta la esencia. Nada sabemos todavía de la bomba de aire cuando decimos que es la representación de las leyes de la naturaleza o la representación de la sociedad inglesa o una aplicación de la primera sobre la segunda o de ésta sobre aquélla. Y todavía debemos decirnos si se trata de la bomba de aire-acontecimiento del siglo XVII, o de la bomba de aire-esencia estabilizada en el XVIII o el XX. El grado de estabilización —la latitud— es tan importante como la posición sobre la línea que va de lo natural a lo social: la longitud.

FIGURA 9



En consecuencia, la ontología de los mediadores es de geometría variable. Lo que Sartre decía de los humanos, que su existencia precede a su esencia, hay que decirlo de todos los actuantes, de la elasticidad del aire, como de la sociedad, de la materia como de la conciencia. No tenemos que escoger entre el vacío n° 5, realidad de la naturaleza exterior cuya esencia no depende de ningún humano, y el vacío n° 4, representación que los pensadores occidentales tardaron siglos en definir. O más bien, no podremos escoger entre ambos sino cuando estén estabilizados. Del vacío n° 1, en el laboratorio de Boyle, muy inestable, no podemos decir si es natural o social, sino solamente que acaece artificialmente en el laboratorio. El vacío n° 2 puede ser un artefacto fabricado por mano de hombre, a menos que se transmute en vacío n° 3, que comienza a volverse una realidad que escaparía a los hombres.

Entonces, ¿qué es el vacío? Ninguna de esas posiciones. *La esencia del vacío es la trayectoria que las une a todas.* En otras palabras, la elasticidad del aire tiene una historia. Cada uno de los actuantes posee una firma única en el espacio desplegado. Para trazarlas no tenemos que hacer ninguna hipótesis sobre la esencia de la naturaleza o sobre la de la sociedad. Superponga-

mos todas las firmas y tendremos la forma de aquello que los modernos llaman equivocándose, para resumir y purificar, "naturaleza" y "sociedad".

Pero si proyectamos todas esas trayectorias tan sólo sobre la línea que relaciona el viejo polo de la naturaleza con el viejo polo de la sociedad, ya no entendemos nada más. Todos los puntos (A, B, C, D, E) serán proyectados tan sólo a lo largo de la latitud (A', B', C', D', E'), ya que el punto central A está localizado en el emplazamiento de los antiguos fenómenos, donde justamente se supone que nada ocurre en el argumento moderno. Con esa única línea, realistas y constructivistas podrán disputarse ciento siete años para interpretar el vacío: los primeros afirmarán que nadie fabricó ese hecho real; los segundos, que tan sólo nuestras manos moldearon ese hecho social; los partidarios del justo medio oscilarán entre los dos sentidos de la palabra "hecho", utilizando a diestra y siniestra la fórmula "no solamente... sino también...". Ocurre que la fábrica está por debajo de esta línea, en el trabajo de mediación, visible sólo si también tomamos en cuenta el grado de estabilización (B", C", D", E").

Con las grandes masas de la naturaleza y de la sociedad ocurre igual que con los continentes enfriados de la tectónica de las placas. Si queremos comprender su movimiento, debemos descender en esas fosas ardientes donde el magma hace irrupción y a partir del cual se producen, mucho más tarde y mucho más lejos, por enfriamiento y apilamiento progresivo, las dos placas continentales sobre las cuales nos hallamos, con los pies sólidamente plantados. Tenemos que bajar, también nosotros, y acercarnos a esos lugares donde se hacen los mixtos que se convertirán, pero mucho más tarde, en objetos de la naturaleza o de lo social. ¿Será pedir demasiado de nuestros debates que aclaremos en adelante la latitud de las entidades de las que hablamos al mismo tiempo que su longitud, y que consideremos todas las esencias como trayectorias?

Ahora comprendemos mejor la paradoja de los modernos. Al utilizar a la vez el trabajo de mediación y el de purificación, pero al no representar más que el segundo, jugaban a la vez so-

bre la trascendencia y la inmanencia de las dos instancias de la naturaleza y de la sociedad. Eso les daba cuatro recursos contradictorios, que les permitían hacerlo todo. Pero si trazamos el mapa de las variedades ontológicas, nos percatamos de que no hay cuatro regiones sino tres. La doble trascendencia de la naturaleza por un lado, y de la sociedad por el otro, corresponde a las esencias estabilizadas. En cambio, la inmanencia de las naturalezas-naturantes y de los colectivos corresponde a una sola y misma región, la de la inestabilidad de los acontecimientos, la del trabajo de mediación. La Constitución moderna, en consecuencia, tiene razón, hay en verdad un abismo entre la naturaleza y la sociedad, pero ese abismo no es más que un resultado tardío de la estabilización. El único abismo que cuenta separa el trabajo de mediación de la organización constitucional, pero ese abismo, gracias a la misma proliferación de los híbridos, se convierte en un gradiente continuo que somos capaces de recorrer no bien volvemos a ser lo que jamás hemos dejado de ser, no modernos. Si añadimos a la versión oficial y estable de la Constitución su versión oficiosa y caliente o inestable, por el contrario es el medio el que se llena y los extremos los que se vacían. Comprendemos por qué los no modernos no remplazan a los modernos. No hacen más que oficializar la práctica desviada de éstos. Al precio de una pequeña contrarrevolución, por fin comprendemos retrospectivamente lo que siempre habíamos hecho.

Relacionar los cuatro repertorios modernos

Al establecer las dos dimensiones moderna y no moderna, al operar esa contrarrevolución copernicana, al hacer deslizar el objeto como el sujeto hacia el centro y abajo, vamos a ser capaces, tal vez, de capitalizar los mejores recursos críticos. Los modernos desarrollaron cuatro repertorios diferentes que creen incompatibles para acomodar la proliferación de los cuasi-objetos.

El primer repertorio trata acerca de la realidad exterior de una naturaleza de la que no somos dueños, que existe fuera de nosotros y que carece de nuestras pasiones y deseos, aunque seamos capaces de movilizarla y construirla. El segundo trata sobre el lazo social, sobre lo que vincula a los humanos entre sí, sobre las pasiones y los deseos que nos agitan, sobre las fuerzas personificadas que estructuran la sociedad, que nos supera a todos aunque no la construyéramos. El tercero trata de la significación y el sentido, de los actuantes que componen las historias que nos narramos, de las pruebas que padecen, de las aventuras que atraviesan, de los tropos y los géneros que los organizan, de los grandes relatos que nos dominan infinitamente, aunque al mismo tiempo sean simple texto y discurso. Por último, el cuarto habla del Ser y deconstruye lo que siempre olvidamos cuando tenemos tan sólo la preocupación del ente, aunque la diferencia del Ser esté distribuida a través de los entes, coextensivos a su propia existencia.

Estos recursos sólo son incompatibles en la visión oficial de la Constitución. En la práctica, nos cuesta mucho trabajo distinguir los cuatro. Mezclamos sin vergüenza nuestros deseos con las cosas, el sentido con lo social, lo colectivo con los relatos. No bien seguimos de cerca algún casi-objeto, se nos aparece a veces como cosa, a veces como relato, a veces como lazo social, sin reducirse jamás a un simple ente. Nuestra bomba de vacío dibuja el resorte del aire, pero también describe la sociedad del siglo XVII y lo mismo define un nuevo género literario, el del relato de experiencia en laboratorio. Al seguirla, ¿es necesario creer que todo es retórica, o que todo es natural, o que todo es construido socialmente, o que todo es disposición? ¿Hay que suponer que la misma bomba es en su esencia en ocasiones objeto, otras lazo social y a veces discurso? ¿O que es un poco de los tres? ¿ Que en ocasiones es un simple ente, y otras está marcada, desfasada, quebrada por la diferencia? ¿Y si fuéramos nosotros, los modernos, los que dividiéramos artificialmente una trayectoria única, que no sería ante todo ni objeto, ni sujeto, ni

efecto de sentido, ni puro ente? ¿Si la separación de los cuatro repertorios sólo se aplicara a estados estabilizados y tardíos?

Nada prueba que esos recursos sean incompatibles cuando pasamos de las esencias a los acontecimientos, de la purificación a la mediación, de la dimensión moderna a la no moderna, de la revolución a la contrarrevolución copernicana. De los cuasi-objetos cuasi-sujetos simplemente diremos que trazan redes. Son reales, bien reales, y nosotros los humanos no los hicimos. Pero son colectivos porque nos relacionan unos con otros, circulan entre nuestras manos y nos definen por su misma circulación. Sin embargo son discursivos, narrados, históricos, apasionados, y poblados de actuantes con formas autónomas. Son inestables y arriesgados, existenciales y portadores de ser. Esta unión de los cuatro repertorios nos permite construir una morada bastante vasta para albergar en ella el Imperio del Medio, la verdadera casa común del mundo no moderno, al mismo tiempo que su Constitución.

La síntesis es imposible mientras sigamos siendo modernos en profundidad, puesto que la naturaleza, el discurso, la sociedad, el Ser nos superan infinitamente y esos cuatro conjuntos no se definen *sino por su separación*, la que mantiene nuestras garantías constitucionales. Pero la continuidad se vuelve posible si añadimos a las garantías la práctica que permite porque la niega. Mucha razón tienen los modernos de querer a la vez la realidad, el lenguaje, la sociedad y el ser. Sólo se equivocan al creerlos para siempre contradictorios. En vez de analizar siempre el recorrido de los cuasi-objetos separando esos recursos, ¿no podemos escribir como si debieran relacionarse sin cesar unos con otros? Probablemente saldríamos de la postración posmoderna.

Confieso que estoy hasta la coronilla de encontrarme para siempre encerrado tan sólo en el lenguaje o siendo prisionero sólo de las representaciones sociales. Quiero acceder a las cosas mismas, y no a sus fenómenos. Lo real no está lejano, sino que es accesible en todos los objetos movilizados a través del mundo. ¿No abunda la realidad exterior en medio de nosotros?

Estamos cansados de estar siempre dominados por una naturaleza trascendente, incognoscible, inaccesible, exacta, y en principio verdadera, poblada de entidades adormecidas como la Bella Durmiente del bosque hasta el día en que los sabios, como príncipes azules, finalmente las descubran. Nuestros colectivos son más activos, más productivos, más socializados de lo que las aburridas cosas-en-sí nos lo dejan prever.

¿No están un poco cansados de esas sociologías construidas sobre lo social, y que se mantienen por la sola repetición de las palabras "poder" y "legitimidad" porque no pueden tragar ni el mundo de los objetos ni el de los lenguajes que sin embargo los construyen? Nuestros colectivos son más reales, más naturalizados, más discursivos de lo que los aburridos hombres-entre-ellos nos dejan prever.

Estamos fatigados de los juegos de lenguaje y del eterno escepticismo de la deconstrucción del sentido. El discurso no es un mundo en sí, sino una población de actuantes que se mezclan en las cosas como en las sociedades, que hacen que unas y otras se sustenten, y que las sustentan. Interesarse en los textos no nos aleja de la realidad porque las cosas, también ellas, tienen derecho a la dignidad de ser relatos. En cuanto a los textos, ¿por qué negarles la grandeza de ser el lazo social que hace que nos mantengamos juntos?

Ya no doy más de verme acusado, yo y mis contemporáneos, de haber olvidado al Ser, de vivir en un mundo miserable vaciado de sustancia, de lo que tiene de sagrado, de su arte o, para recuperar esos tesoros, de tener que perder el mundo histórico, científico y social en el que vivo. Dedicarse a las ciencias, las técnicas, los mercados, las cosas, no nos aleja ni de la diferencia del Ser y de los entes, ni de la sociedad, la política o el lenguaje.

Reales como la naturaleza, narrados como el discurso, colectivos como la sociedad, existenciales como el Ser, tales son los cuasi-objetos que los modernos hicieron proliferar, y así conviene seguirlos, volviendo a ser simplemente lo que jamás dejamos de ser, no modernos.

4.
RELATIVISMO

¿Cómo poner fin a la asimetría?

Al comienzo de este ensayo había ofrecido la antropología como modelo de descripción de nuestro mundo, porque sólo ella podía relacionar en un conjunto la trayectoria extraña de los cuasi-objetos. Sin embargo, había reconocido que ese modelo no era muy practicable porque no se aplicaba a las ciencias y a las técnicas. Si las etnociencias realmente podían describir los lazos que las vinculaban al mundo social, las ciencias exactas no podían hacerlo. Para comprender por qué era tan difícil aplicar a las redes sociotécnicas de nuestro mundo la misma libertad de tono, tuve que comprender lo que nosotros entendíamos por moderno. Si con esto entendemos esa Constitución oficial que debe distinguir por completo a los humanos y los no humanos, entonces, en efecto, no puede haber una antropología del mundo moderno. Pero si desplegamos a la vez la Constitución y el trabajo de mediación que le da sentido, retrospectivamente nos percatamos de que nunca fuimos modernos. Por lo tanto, la antropología, que hasta entonces tropezaba con las ciencias y las técnicas, puede volver a convertirse en el modelo descriptivo que yo deseaba. Impotente para comparar a los premodernos con los modernos, podría compararlos con los no modernos.

Por desgracia, es difícil reutilizar la antropología tal como es. Formada por los modernos para comprender a aquellos que no lo eran, interiorizó en sus prácticas, en sus conceptos, en sus cuestiones, la imposibilidad de la que hablaba más arriba (Bonte e Izard, 1991). Ella misma se cuida de estudiar los objetos de la naturaleza, y limita la extensión de sus investigaciones sólo a las

culturas. Permanece asimétrica. Para que se vuelva comparativa y pueda ir y venir entre los modernos y los no modernos, pues, se necesita simetrizarla. Para ello, debe volverse capaz de enfrentar no las creencias que no nos conciernen directamente —siempre somos bastante críticos frente a ellas— sino los conocimientos a los que adherimos en su totalidad. En consecuencia, es necesario volverla capaz de estudiar las ciencias superando los límites de la sociología del conocimiento y, sobre todo, de la epistemología.

Es el primer principio de simetría el que perturbó los estudios sobre las ciencias y las técnicas, exigiendo que se trate en los mismos términos el error y la verdad (Bloor, 1982). Hasta ahora, la sociología del conocimiento no explicaba, a través de un gran lujo de factores sociales, más que las desviaciones respecto del camino recto de la razón. El error podía explicarse socialmente, pero lo verdadero era por sí mismo su propia explicación. Bien se podía analizar la creencia en los platos voladores, pero no el conocimiento de los agujeros negros; las ilusiones de la parapsicología, pero no el saber de los psicólogos; los errores de Spencer, pero no las certezas de Darwin. Algunos factores sociales del mismo tipo no podían aplicarse del mismo modo a ambos. En esos diferentes raseros se encuentra la vieja división formulada desde la antropología entre ciencias (inestudiables) y etnociencias (estudiables).

Los presupuestos de la sociología del conocimiento jamás hubiesen intimidado mucho tiempo a los etnólogos, si los epistemólogos no hubiesen elevado al rango de un principio fundador esa misma asimetría entre las ciencias verdaderas y las falsas. Sólo estas últimas —las ciencias "caducas"— pueden vincularse al contexto social. En cuanto a las ciencias "sancionadas", sólo se vuelven científicas porque se separan justamente de todo contexto, de toda huella de contaminación, de toda evidencia primera, y porque escapan incluso a su propio pasado. Ésa es la diferencia, para Bachelard y sus discípulos, entre la historia y la historia de las ciencias. La primera puede ser si-

métrica, pero poco importa porque jamás trata acerca de la ciencia; la segunda jamás debe serlo para que el corte epistemológico sea total.

Un solo ejemplo bastará para mostrar hasta dónde puede conducir el rechazo a toda antropología simétrica. Cuando Canguilhem distingue las ideologías científicas de las verdaderas ciencias, afirma no sólo que es imposible estudiar a Darwin —el sabio— y a Diderot —el ideólogo— en los mismos términos, sino que debe ser imposible ponerlos en la misma bolsa (Canguilhem, 1968).

> La separación entre la ideología y la ciencia debe impedir que en una historia de las ciencias se pongan en continuidad algunos elementos de una ideología aparentemente conservados y la construcción científica que destituyó la ideología: por ejemplo, buscar en el *Rêve de d'Alembert* anticipaciones de *El origen de las especies* (p. 45).

Sólo es científico lo que rompe para siempre con la ideología. Al seguir un principio semejante, en efecto, resulta difícil seguir los cuasi-objetos en sus pormenores. Una vez que pasen por las manos del epistemólogo, todas sus raíces serán arrancadas. No quedará más que el objeto extirpado de toda la red que le daba sentido. Pero, ¿por qué hablar incluso de Diderot y de Spencer, por qué interesarse en el error? ¡Porque sin él lo verdadero reluciría con un brillo demasiado deslumbrante! "El entrelazamiento de la ideología y la ciencia debe impedir la reducción de la historia de una ciencia a la chatura de una reseña, o sea, de un cuadro sin sombras de relieve" (p. 45). Lo falso es lo que hace valer lo verdadero. Lo que Racine hacía para el Rey Sol con el bello nombre de historiador, Canguilhem lo hace para Darwin, bajo la etiqueta, igualmente usurpada, de historiador de las ciencias.

El principio de simetría, por el contrario, restablece la continuidad, la historicidad y, digámoslo, la justicia. Bloor es el an-

ti-Canguilhem, así como Serres es el anti-Bachelard, lo que por otra parte explica la incomprensión total en Francia tanto de la sociología de las ciencias como de la antropología de Serres (Bowker y Latour, 1987). "No existe mito más puro que la idea de una ciencia pura de todo mito", escribe éste cuando rompe con la epistemología (Serres, 1974, p. 259). Tanto para él como para los historiadores de las ciencias propiamente dichos, Diderot, Darwin, Malthus y Spencer deben explicarse según los mismos principios y las mismas causas; si ustedes desean dar cuenta de la creencia en los platos voladores, verifiquen si sus explicaciones pueden ser empleadas, simétricamente, para los agujeros negros (Lagrange, 1990); si atacan la parapsicología, ¿son capaces de utilizar los mismos factores para la psicología? (Collins y Pinch, 1991). Si analizan los éxitos de Pasteur, ¿los mismos términos les permitirán dar cuenta de sus fracasos? (Latour, 1984).

Ante todo, el primer principio de simetría propone una cura de adelgazamiento sobre las explicaciones. ¡Se había vuelto tan fácil dar cuenta del error! La sociedad, las creencias, la ideología, los símbolos, el inconsciente, la locura, todo se ofrecía tan fácilmente que las explicaciones se volvían obesas. Pero, ¿lo verdadero? Al quitarnos esa facilidad del corte epistemológico nos dimos cuenta, nosotros que estudiamos las ciencias, de que la mayoría de nuestras explicaciones no valían gran cosa. La asimetría las organizaba a todas y lo único que hacía era leña del árbol caído. Todo cambia si la disciplina del principio de simetría obliga a no conservar más que las causas que podrían servir tanto al vencedor como al vencido, al éxito como al fracaso. Al establecer con precisión la tara de la balanza de la simetría, el desfase que permite comprender por qué unos ganan y otros pierden es más que evidente (Latour, 1989b). Los que pesaban a los vencedores con una balanza y a los perdedores con otra, exclamando como Brennus *"vae victis!"*, hasta ahora hacían incomprensible ese desfase.

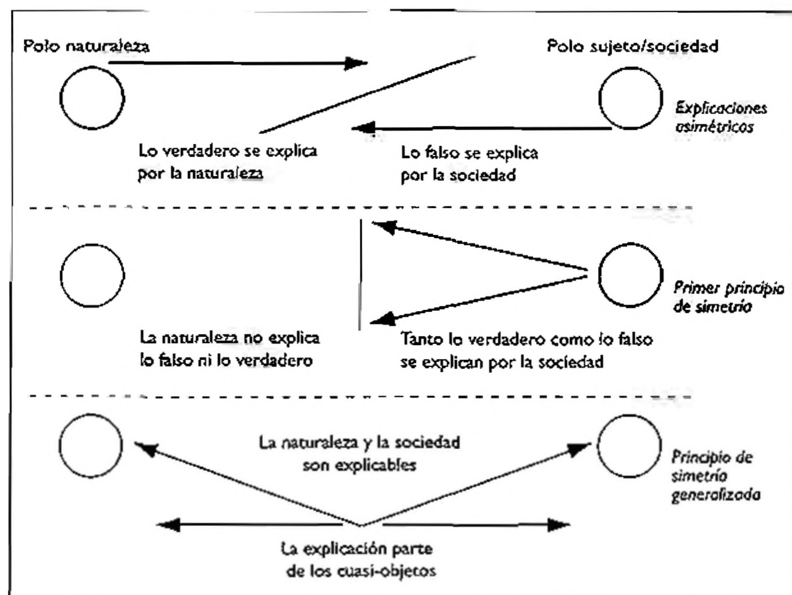
El principio de simetría generalizado

El primer principio de simetría ofrece la incomparable ventaja de librarnos de los cortes epistemológicos, de las separaciones *a priori* entre ciencias "sancionadas" y ciencias "caducas", o de las divisiones artificiales entre las sociologías del conocimiento, de la creencia y de las ciencias. Antaño, cuando el antropólogo volvía de sus terrenos lejanos para descubrir en su casa unas ciencias limpiadas por la epistemología, no podía establecer ninguna continuidad entre las etnociencias y los saberes. Por lo tanto, y con razón, se abstenía de estudiarse él mismo, y se contentaba con analizar las culturas. Cuando ahora vuelve y descubre, en su casa, estudios, cada día más numerosos, sobre sus propias ciencias y sus propias técnicas, el abismo ya es menor. Puede pasar, sin demasiado trabajo, de la física china a la física inglesa (Needham, 1991); de los navegadores trobriandeses a los navegadores de la Armada norteamericana (Hutchins, 1983); de los calculadores de África del Oeste a los aritméticos de California (Rogoff y Lave, 1984); de los técnicos de Costa de Marfil a los premios Nobel de La Jolla (Latour, 1988); de los sacrificios para el dios Baal a la explosión del cohete Challenger (Serres, 1987). Ya no está obligado a limitarse a las culturas, porque la o las naturalezas se vuelven parcialmente estudiables.

Sin embargo, el principio de simetría definido por Bloor conduce rápidamente a un atolladero (Latour, 1991). Si obliga a una disciplina de hierro sobre las explicaciones, él mismo es asimétrico, como se puede percibir en el diagrama siguiente.

En efecto, este principio exige explicar lo verdadero y lo falso en los mismos términos, pero ¿cuáles son los términos que escoge? Los que ofrecen las ciencias de la sociedad a los descendientes de Hobbes. En vez de explicar lo verdadero por la adecuación con la realidad natural, y lo falso por la coerción de las categorías sociales, los epistemes, o los intereses, quiere explicar tanto lo verdadero como lo falso por las mismas categorías, los mismos epistemes y los mismos intereses.

Figura 10



En consecuencia es asimétrico, ya no porque divide, como los epistemólogos, la ideología y la ciencia, sino porque pone entre paréntesis la naturaleza y traslada únicamente al polo de la sociedad todo el peso de las explicaciones. Constructivista para la naturaleza, es realista para la sociedad (Collins y Yearley, 1992; Callon y Latour, 1992).

Pero la sociedad, ahora lo sabemos, no es menos construida que la naturaleza. Si se es realista para una, hay que serlo para la otra; si se es constructivista para una, hay que serlo en verdad para las dos. O más bien, como nos lo mostró nuestra investigación sobre las dos prácticas modernas, hay que poder comprender al mismo tiempo cómo naturaleza y sociedad son inmanentes —en el trabajo de mediación— y trascendentes —después del trabajo de purificación. Naturaleza y sociedad no ofrecen sólidos ganchos a los que podamos aferrar nuestras interpretaciones —asimétricas en el sentido de Canguilhem o si-

métricas en el de Bloor—, sino aquello que, por el contrario, conviene explicar. La apariencia de explicación que proporciona sólo les viene tardíamente, cuando los cuasi-objetos estabilizados, previa escisión, se han vuelto objetos de la realidad exterior, por un lado, y sujetos de la sociedad, por el otro.

Para que la antropología se vuelva simétrica, por tanto, no le basta con soportar el primer principio de simetría, el cual sólo pone fin a las injusticias más escandalosas de la epistemología. Debe absorber lo que Michel Callon llama principio de simetría generalizada: el antropólogo debe situarse en el punto intermedio donde puede seguir a la vez la atribución de propiedades no humanas y humanas (Callon, 1986). Le está prohibido utilizar la realidad exterior para explicar la sociedad, así como los juegos de poder para dar cuenta de lo que moldea la realidad exterior. Por supuesto, también le está prohibido alternar el realismo natural y el sociológico utilizando "no sólo" la naturaleza "sino también" la sociedad, para conservar las dos asimetrías de partida al tiempo que disimulan las debilidades de una bajo las de la otra (Latour, 1989a).

Mientras éramos modernos, ¡era imposible ocupar ese lugar porque no existía! La única posición central que la Constitución reconocía, como lo hemos visto más arriba, era el fenómeno, punto de encuentro donde se aplican los dos polos de la naturaleza y el sujeto. Pero ese punto era un *no man's land*, un no lugar. Todo cambia, ahora lo sabemos, cuando, en vez de alternar siempre de uno a otro polo de la única dimensión moderna, descendemos a lo largo de la dimensión no moderna. El impensable no lugar se convierte en el punto de irrupción en la Constitución del trabajo de mediación. Lejos de estar vacío, allí los cuasi-objetos, cuasi-sujetos, proliferan. Lejos de ser impensable, se convierte en el terreno de todos los estudios empíricos efectuados sobre las redes.

Pero ese lugar ¿no es aquel que preparó la antropología durante un siglo con tanto trabajo y que el etnólogo ocupa hoy ya sin ningún esfuerzo cuando debe estudiar las otras culturas? En

efecto, ahí lo tenemos pasando, sin modificar sus herramientas de análisis, de la meteorología al sistema de parentesco, de la naturaleza de las plantas a su representación cultural, de la organización política a la etnomedicina, de las estructuras del mito a la etnofísica o a las técnicas de caza. Por cierto, el coraje del etnólogo para desplegar ese tejido sin costura viene de su íntima convicción de que aquí no se trata más que de representaciones y únicamente de representaciones. La naturaleza, por lo que a ella respecta, permanece única, exterior y universal. Pero si superponemos los dos emplazamientos —aquel que, sin mayor esfuerzo, ocupa el etnólogo para estudiar las culturas y aquel que, con grandes esfuerzos, definimos para estudiar nuestra naturaleza—, la antropología comparada se vuelve posible, aunque no fácil. Ya no compara las culturas, haciendo a un lado la suya, que, por un privilegio sorprendente, poseería la naturaleza universal. Compara las naturalezas-culturas. ¿Son comparables? ¿Son semejantes? ¿Son iguales? Tal vez ahora podemos resolver la insoluble cuestión del relativismo.

El import-export de las dos Grandes Divisiones

"Nosotros, los occidentales, somos absolutamente diferentes de los otros", ése es el grito de victoria o la larga queja de los modernos. La Gran División entre Nosotros, los occidentales, y Ellos, el resto, desde los mares de China hasta Yucatán, desde los esquimales hasta los aborígenes de Tasmania, no dejó de obsesionarnos. No importa qué hagan, los occidentales traen la historia en los cascos de sus carabelas y sus cañoneras, en los cilindros de sus telescopios y los émbolos de sus jeringas para vacunar. Ellos llevan esa carga del hombre blanco a veces como una tarea exaltante, a veces como una tragedia, pero siempre como un destino. No pretenden sólo que difieren de los otros como los sioux de los algonquinos, o los baoules de los lapones, sino que difieren de una manera radical, absoluta,

hasta el punto de que puede ponerse de un lado la cultura occidental y, del otro, el resto de las culturas, porque todas tienen en común el ser justamente culturas entre otras. Occidente, y sólo él, no sería una cultura, no sólo una cultura.

¿Por qué Occidente se piensa así? ¿Por qué él y sólo él no sería solamente una cultura? Para comprender la profundidad de esa Gran División entre Ellos y Nosotros hay que volver a esa otra Gran División entre los humanos y los no humanos que definí más arriba. En efecto, *la primera es la exportación de la segunda.* Nosotros los occidentales no podemos ser una cultura entre otras porque también movilizamos la naturaleza. No, como lo hacen las otras sociedades, una imagen o una representación simbólica de la naturaleza, sino la naturaleza tal y como es, o por lo menos tal y como las ciencias la conocen, ciencias que permanecen en las sombras, inestudiables, inestudiadas. En el centro de la cuestión del relativismo, pues, se encuentra la cuestión de la ciencia. Si los occidentales no hubieran hecho más que comerciar o conquistar, saquear y someter, no se distinguirían radicalmente de los otros comerciantes y conquistadores. Pero ocurre que inventaron la ciencia, actividad por entero distinta de la conquista y el comercio, la política y la moral.

Hasta aquellos que, bajo el nombre de relativismo cultural, trataron de defender la continuidad de las culturas sin ordenarlas en una serie progresiva, y sin aislarlas en sus prisiones (Lévi-Strauss, 1952), no creen poder hacerlo sino comparándolas lo más posible con las ciencias.

> Habrá sido necesario esperar hasta mediados de este siglo [escribe Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*] para que se crucen caminos largo tiempo separados: el que accede al mundo físico por el desvío de la comunicación [el pensamiento salvaje] y aquel del cual desde hace poco se sabe que, por el desvío de la física, accede al mundo de la comunicación [la ciencia moderna] (p. 357).

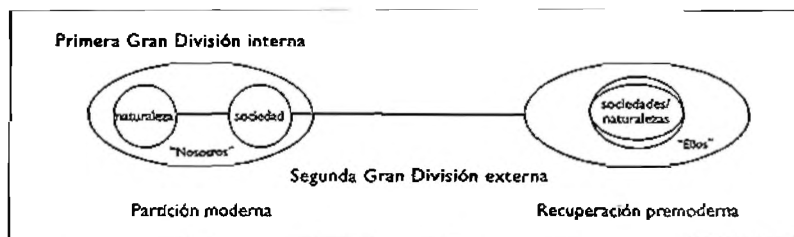
> Al mismo tiempo resultaba superada la falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica. El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es sólo el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al que reconoce al mismo tiempo propiedades físicas y propiedades semánticas. [...] Se nos objetará que subsiste una diferencia capital entre el pensamiento de los primitivos y el nuestro: la teoría de la información se interesa en mensajes que son auténticamente tales, mientras que los primitivos se equivocan al considerar como mensajes simples manifestaciones del determinismo físico. [...] Al tratar las propiedades sensibles del reino animal y del vegetal como si fueran los elementos de un mensaje, y al descubrir en ellos "firmas" —por tanto signos—, los hombres [del pensamiento salvaje] cometieron errores de localización: el elemento significante no siempre era el que creían. Pero, a falta de los instrumentos perfeccionados que les habrían permitido ubicarse allí donde por lo general se encuentra, vale decir, en el nivel microscópico, discernían ya "como en una nube" principios de interpretación respecto de los cuales, para revelar su valor heurístico y su congruencia con lo real, hicieron falta descubrimientos muy recientes —telecomunicaciones, calculadoras y microscopios electrónicos (Lévi-Strauss, 1962, p. 356).

¡El abogado generoso que es Lévi-Strauss no imagina otras circunstancias atenuantes que hacen que su cliente se parezca a las ciencias exactas! Si los primitivos no difieren de nosotros tanto como se piensa es porque anticipan con instrumentos inadecuados y "errores de localización" las conquistas más nuevas de la teoría de la información, de la biología molecular y de la física. Las mismas ciencias que sirven para esta elevación son mantenidas fuera de juego, fuera de práctica, fuera de campo. Concebidas a la manera de la epistemología, son objetivas y exteriores, cuasi-objetos purgados de sus redes. Den un microscopio a los primitivos y pensarán por completo como nosotros.

¿Cómo hundir mejor a aquellos cuya cabeza se quería salvar? Para Lévi-Strauss (como para Canguilhem, para Lyotard, para Girard, como para la mayoría de los intelectuales franceses), este conocimiento nuevo está totalmente fuera de la cultura. Esta trascendencia permite relativizar todas las culturas, tanto las suyas como las nuestras. Con la diferencia, por supuesto, de que es justamente la nuestra, y no las de ellos, la que se construye mediante la biología, los microscopios electrónicos y las redes de telecomunicación... El abismo que se quería atenuar se abre de par en par.

En alguna parte, en nuestras sociedades, sólo en las nuestras, una trascendencia inaudita se ha manifestado: la naturaleza tal cual es, ahumana, inhumana en ocasiones, extrahumana siempre. Desde ese acontecimiento —ya se lo sitúe en las matemáticas griegas, en la física italiana, en la química alemana, en lo nuclear norteamericano, en la termodinámica belga—, la asimetría fue total entre las culturas que consideran a la naturaleza y aquellas que no consideran más que su cultura o las versiones deformadas que pueden tener de la materia. Los que inventan las ciencias y descubren los determinismos físicos nunca están, salvo accidentalmente, tan sólo en las relaciones de los humanos. Los otros no tienen de la naturaleza más que representaciones más o menos perturbadas o codificadas por las preocupaciones culturales de los humanos, que los ocupan por entero y sólo caen por accidente —"como a través de una nube"— sobre las cosas tal y como son.

FIGURA 11



Por tanto, la Gran División interior explica la Gran División exterior: nosotros somos los únicos que hacemos una diferencia absoluta entre la naturaleza y la cultura, entre la ciencia y la sociedad, mientras que todos los otros, ya sean chinos o amerindios, azandes o baruyas, no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren sus culturas. Hagan lo que hagan, por más adaptados, regulados, funcionales que puedan ser, siempre permanecerán cegados por esa confusión, prisioneros tanto de lo social como del lenguaje. Hagamos lo que hagamos, por más criminales, por más imperialistas que seamos, escapamos de la prisión de lo social o del lenguaje para acceder a las cosas mismas por una puerta de salida providencial, la del conocimiento científico. La partición interior de los no humanos y los humanos define una segunda partición, ésta externa, por la cual los modernos son puestos aparte de los premodernos. En *ellos*, la naturaleza y la sociedad, los signos y las cosas, son casi coextensivos. En Nosotros, nadie debe ya poder mezclar las preocupaciones sociales y el acceso a las cosas mismas.

La antropología vuelve de los trópicos

Cuando la antropología vuelve de los trópicos para reunirse con la del mundo moderno que la espera, lo hace primero con precaución, por no decir con pusilanimidad. En primer lugar, cree que no puede aplicar sus métodos sino cuando los occidentales confunden los signos y las cosas a la manera del pensamiento salvaje. Por lo tanto, buscará lo que más se parece a sus terrenos tradicionales tal y como los había definido la Gran División exterior. Por cierto, tiene que sacrificar el exotismo, pero el precio que debe pagar es aceptable, porque mantiene su distancia crítica no estudiando más que los márgenes, las fracturas, y el más allá de la racionalidad. La medicina popular,

la brujería del Bocage (Favret-Saada, 1977), la vida de los campesinos a la sombra de las centrales nucleares (Zonabend, 1989), los modales de nuestros salones aristocráticos (Le Witta, 1988), todos esos terrenos se ofrecen bien a investigaciones, por lo demás excelentes, porque aquí la cuestión de la naturaleza todavía no se encuentra formulada.

Sin embargo, la gran repatriación no puede detenerse ahí. En efecto, al sacrificar el exotismo, el etnólogo perdió lo que constituía la originalidad misma de sus investigaciones respecto de aquellas, dispersas, de los sociólogos, los economistas, los psicólogos o los historiadores. En los trópicos, el antropólogo no se contentaba con estudiar los márgenes de las otras culturas. Si permanecía marginal por vocación y por método, lo que pretendía reconstituir era no obstante su mismo centro, sus sistemas de creencias, sus técnicas, sus etnociencias, sus juegos de poder, sus economías, en suma, la totalidad de su existencia. Si vuelve a su casa pero se contenta con estudiar allí los aspectos marginales de su cultura, pierde todas las ventajas tan duramente conquistadas de la antropología, como, por ejemplo, Marc Augé, que, entre los laguneros de Costa de Marfil, quería comprender el hecho social total de la brujería (Augé, 1975), pero se limita, una vez que volvió a su casa, a no estudiar otra cosa que los más superficiales aspectos del metro (Augé, 1986) o del jardín del Luxemburgo. Un Marc Augé simétrico estudiaría, no algunos grafitis de los muros de los corredores de los metros, sino la red sociotécnica del mismo metro, tanto a sus ingenieros como a sus conductores, sus dirigentes y sus clientes, el Estado patrón y todo el resto. Simplemente, haría en su casa lo que siempre hizo allá. Al volver a su lugar, los etnólogos no pueden limitarse a la periferia; de no ser así, siempre asimétricos, tendrían audacia para los otros y timidez para consigo mismos.

Sólo, para ser capaz de esa libertad de movimiento y de tono, hay que poder contemplar con los mismos ojos las dos Grandes Divisiones, y considerar a ambas como una definición

particular de nuestro mundo y de sus relaciones con los otros. Esas Divisiones, empero, no nos definen mejor a nosotros que a los otros; no son un instrumento de conocimiento como tampoco la única Constitución o la única temporalidad moderna (véase más arriba). Por lo tanto, hay que soslayar las dos Divisiones a la vez, sin creer ni en la distinción radical de los humanos y los no humanos entre nosotros ni en la superposición total de los saberes y las sociedades entre los otros.

Imaginemos a una etnóloga que viaja a los trópicos exportando la Gran División interior. A su manera de ver, el pueblo que estudia confunde constantemente el conocimiento del mundo —que como buen occidental el investigador posee por ciencia infusa— y las necesidades del funcionamiento social. La tribu que la recibe, pues, no tiene más que una visión del mundo, más que una representación de la naturaleza. Para retomar la famosa expresión de Mauss y Durkheim, esa tribu proyecta sus categorías sociales sobre la naturaleza (Durkheim, 1903). Cuando nuestra etnóloga explica a sus informantes que deberían separar más cuidadosamente el mundo tal cual es de la representación social que se dan de él, éstos se escandalizan o no la comprenden. La etnóloga ve en ese furor y ese malentendido la prueba misma de su obsesión premoderna. A ellos, el dualismo en el que vive —los humanos de un lado, los no humanos del otro, los signos de un lado, las cosas del otro— les resulta intolerable. Por razones sociales, infiere nuestra etnóloga, esa cultura necesita una actitud monista. "Nosotros traficamos con nuestras ideas, ellos hacen el tesoro."

Pero supongamos ahora que nuestra etnóloga vuelve a su país tratando de suprimir la Gran División interior. Y supongamos que, por una serie de azares felices, se pone a hacer el análisis de una tribu entre otras, digamos una de investigadores científicos o de ingenieros. La situación resulta invertida, porque ahora aplica las lecciones de monismo aprendidas en el periplo precedente. Su tribu de sabios pretende que, al fin y al cabo, ella separe bien el conocimiento del mundo y las ne-

cesidades de la política o de la moral (Traweek, 1988). Sin embargo, a los ojos del observador, esta separación nunca es bien visible, o no es más que el subproducto de una actividad mucho más mezclada, de un bricolage de laboratorio. Sus informadores pretenden que tienen acceso a la naturaleza, pero la etnógrafa ve con claridad que no tienen acceso más que a una visión, a una representación de la naturaleza (Pickering, 1980). Esta tribu, como la precedente, proyecta sus categorías sociales sobre la naturaleza pero, cosa nueva, pretende no haberlo hecho. Cuando la etnóloga explica a sus informantes que no pueden separar la naturaleza de la representación social que se han hecho, éstos se escandalizan o no la comprenden. Nuestra etnóloga ve justamente en ese furor y esa incomprensión la prueba misma de su obsesión moderna. El monismo en el que ahora ella vive —los humanos están para siempre mezclados con los no humanos— les resulta intolerable. Por razones sociales, infiere nuestra etnóloga, necesitan una actitud dualista.

Sin embargo, su doble conclusión es inexacta porque escuchó mal a sus informantes. El objetivo de la antropología no es escandalizarse dos veces o suscitar dos veces la incomprensión. La primera vez, exportando la Gran División interior e imponiendo el dualismo a culturas que lo negarían, la segunda anulando la División exterior e imponiendo el monismo a una cultura, la nuestra, que lo negaría absolutamente. La antropología soslaya por completo la cuestión y transforma las dos Grandes Divisiones no ya en lo que describe la realidad —tanto la nuestra como la de los otros— sino en lo que define la manera particular, que tienen los occidentales de establecer sus relaciones con los otros. Hoy podemos soslayar esta manera particular porque el desarrollo mismo de las ciencias y las técnicas nos impide ser totalmente modernos. Claro que a condición de imaginar una antropología un poco diferente.

No hay culturas

Supongamos que, totalmente vuelta de los trópicos, la antropología se pone a ocupar una posición tres veces simétrica: explica en los mismos términos las verdades y los errores —es el primer principio de simetría—; estudia a la vez la producción de humanos y de no humanos —es el principio de simetría generalizada—; por último, ocupa una posición intermediaria entre los terrenos tradicionales y los nuevos, porque suspende toda afirmación sobre lo que distinguiría a los Occidentales[6] de los Otros. Por cierto, pierde el exotismo, pero gana terrenos nuevos que le permiten estudiar el dispositivo central de todos los colectivos, incluidos los nuestros. Pierde su apego exclusivo solamente a las culturas —o solamente a las dimensiones culturales—, pero gana las naturalezas, lo que carece de precio. Las dos posiciones que localicé desde el comienzo de este ensayo —aquella que el etnólogo ocupaba sin esfuerzo, y aquella que el analista de las ciencias buscaba con tanto trabajo— ahora son superponibles. El análisis de las redes tiende la mano a la antropología y le ofrece el lugar central que había preparado para ella.

La cuestión del relativismo ya se vuelve menos difícil. Si la ciencia concebida a la manera de los epistemólogos tornaba insoluble el problema, basta, como a menudo, con cambiar la concepción de las prácticas científicas para que se desvanezcan las dificultades artificiales. Lo que la razón complica, las redes lo explican. La particularidad de los occidentales es haber impuesto por Constitución la separación total de los humanos y los no humanos —Gran División interior— y haber creado así artificialmente el escándalo de los otros. "¿Cómo es posible ser persa?"[7]

[6] Como cualquier otro gentilicio, occidentales se escribe en francés con mayúscula. En este caso he preferido conservarla para mantener la diferenciación con Otros. [T.]

[7] La expresión remite a las *Cartas persas* de Montesquieu, y se utiliza irónicamente para subrayar la incomprensión de que es víctima una persona ajena a un grupo social determinado. [T.]

¿Cómo es posible no hacer una diferencia radical entre la naturaleza universal y la cultura relativa? *Pero la noción misma de cultura es un artefacto creado por nuestra puesta entre paréntesis de la naturaleza.* Sin embargo, así como no hay una naturaleza universal, tampoco hay culturas diferentes o universales. Sólo hay naturalezas-culturas, y son ellas las que ofrecen la única base de comparación posible. No bien tomamos en cuenta tanto las prácticas de mediación como las de purificación, nos percatamos de que así como los "otros" no superponen totalmente los signos y las cosas, los modernos tampoco separan a los humanos de los no humanos (Guille-Escuret, 1989).

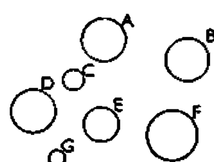
Ahora puedo comparar las formas de relativismo según tomen o no en cuenta la construcción de las naturalezas. El relativismo absoluto supone culturas separadas e inconmensurables que ninguna jerarquía puede ordenar. Resulta inútil hablar de esto, porque pone entre paréntesis a la naturaleza. Para el relativismo cultural, más sutil, la naturaleza entra en escena, pero para existir no supone ninguna sociedad, ninguna construcción, ninguna movilización, ninguna red. Por tanto, es la naturaleza revisada y corregida por la epistemología, para quien la práctica científica siempre permanece fuera de campo. En esta tradición, las culturas se distribuyen entonces como otros tantos puntos de vista más o menos precisos sobre esa naturaleza única. Algunas sociedades la ven "como en una nube", otras en una bruma espesa, otras con buen tiempo. Los racionalistas insistirán en los aspectos comunes de todos esos puntos de vista, los relativistas en la deformación irresistible que las estructuras sociales imponen a todas las percepciones (Hollis y Lukes, 1982). Los primeros serán derrotados si se puede mostrar que las culturas no superponen sus categorías; los segundos se debilitarán si se puede probar que sí se superponen (Brown, 1976).

En la práctica, sin embargo, no bien la naturaleza entra en juego sin ser vinculada con una cultura particular, lo que siempre se emplea en secreto es un tercer modelo, el del universalismo que yo llamaría "particular". Una de las sociedades —y

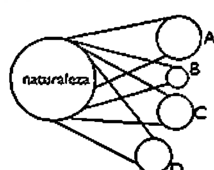
siempre es la nuestra— define el marco general de la naturaleza respecto del cual están situadas las otras. Es la solución de Lévi-Strauss, al distinguir una sociedad occidental que accedería a la naturaleza, y esa naturaleza misma sería conocida por nuestra sociedad. La primera mitad del argumento permite el relativismo modesto —no somos más que una cultura entre otras—, pero la segunda permite el retorno subrepticio del universalismo arrogante: somos por completo diferentes. Sin embargo, según la manera de ver de Lévi-Strauss, no hay contradicción entre las dos mitades, porque justamente nuestra Constitución, y ella sola, permite distinguir una sociedad A hecha de humanos y una sociedad A(*bis*) compuesta de no humanos, ¡pero alejada para siempre de la primera! Hoy la contradicción sólo aparece a los ojos de la antropología simétrica. Este último modelo es el fondo común de los otros dos, digan lo que digan los relativistas, que jamás relativizan otra cosa que las culturas.

Los relativistas jamás convencieron a nadie de la igualdad de las culturas, justamente porque sólo las consideran a ellas. ¿Y la naturaleza? A su juicio, es la misma para todos porque la ciencia universal la define. Para escapar a esa contradicción deben entonces o bien limitar todos los pueblos a una simple representación del mundo o encerrarlos para siempre en la prisión de sus sociedades (Wilson, 1970); o bien, a la inversa, reducir todos los resultados científicos a simples productos de construcciones sociales locales y contingentes para negar toda universalidad a la ciencia (Bloor, 1982; Bloor, 1983). Imaginar a miles de millones de hombres encarcelados en visiones deformadas del mundo desde el amanecer de los tiempos es tan difícil como imaginar los neutrinos y los cuásares, el ADN y la atracción universal como producciones sociales tejanas, inglesas o borgoñesas. Las dos respuestas son tan absurdas una como la otra, y por eso los grandes debates del relativismo nunca conducen a ninguna parte. Es tan imposible universalizar la naturaleza como reducirla al marco estrecho del relativismo cultural solamente.

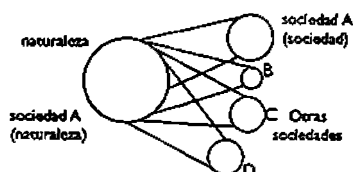
FIGURA 12



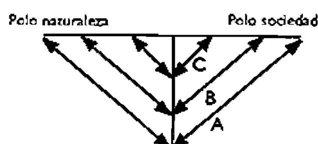
RELATIVISMO ABSOLUTO
Culturas sin jerarquía ni contactos, todas inconmensurables, la naturaleza está entre paréntesis.



RELATIVISMO CULTURAL
La naturaleza está presente pero fuera de las culturas, éstas tiene un punto de vista más o menos específico sobre ella.



UNIVERSALISMO PARTICULAR
Una de las culturas (A) posee un acceso privilegiado a la naturaleza, lo que la pone aparte del resto.



ANTROPOLOGÍA SIMÉTRICA
Todos los colectivos constituyen naturalezas y culturas, lo único que varía es la dimensión de la movilización.

La solución aparece al mismo tiempo que se disuelve el artefacto de las culturas. Todas las naturalezas-culturas son semejantes en el hecho de que construyen a la vez los seres humanos, divinos y no humanos. Ninguna vive en un mundo de signos o de símbolos arbitrariamente impuestos a una naturaleza exterior conocida únicamente por nosotros. Ninguna, y menos aún la nuestra, vive en un mundo de cosas. Todas distribuyen lo que llevará signos y lo que no los llevará (Claverie, 1990). Si hay una cosa que todos hacemos igual es realmente construir a la vez nuestros colectivos humanos y los no humanos que los rodean. Algunos, para constituir su colectivo, movilizan antepasados, leones, estrellas fijas y la sangre coagulada de los sacrificios; nosotros, para construir los nuestros, movilizamos la genética, la zoología, la cosmología y la hematología. "Pero son ciencias", exclamarán los modernos, horrorizados de esa con-

fusión, "no pueden sino escapar en toda la medida de lo posible a las representaciones de la sociedad". Sin embargo, la presencia de las ciencias no basta para romper la simetría, y ése es el descubrimiento de la antropología comparada. Del relativismo cultural pasamos al relativismo "natural". El primero conducía a insensateces, el segundo va a permitirnos recuperar el sentido común.

Diferencias de tamaño

Pero no por ello está resuelta la cuestión del relativismo. Únicamente la confusión nacida de la puesta entre paréntesis de la naturaleza se encuentra eliminada por el momento. Ahora nos encontramos ante producciones de naturalezas-culturas que llamaré colectivos, para recordar bien que son tan diferentes de la sociedad de los sociólogos —los hombres-entre-ellos— como de la naturaleza de los epistemólogos: las cosas-en-sí. A la manera de ver de la antropología comparada, esos colectivos son todos semejantes, lo he dicho, en el hecho de que distribuyen a la vez los futuros elementos de la naturaleza y los futuros elementos del mundo social. Nadie oyó hablar jamás de un colectivo que no movilizara en su composición el cielo, la tierra, los cuerpos, los bienes, el derecho, los dioses, las almas, los antepasados, las fuerzas, los animales, las creencias, los seres de ficción... Tal es la vieja matriz antropológica, aquella que jamás abandonamos.

Pero esta matriz común no define más que el punto de partida de la antropología comparada. En efecto, todos los colectivos son bastante diferentes en la distribución que hacen de los seres, en las propiedades que les atribuyen, en la movilización que creen aceptable. Estas diferencias forman otras tantas pequeñas divisiones sin que ninguna Gran División sea ya visible. Entre estas pequeñas divisiones, existe una que ahora sabemos reconocer como tal y que distingue la versión oficial de ciertos segmentos de ciertos colectivos desde hace tres siglos. Es nues-

tra Constitución la que atribuye a un conjunto de entidades el papel de *no humanos*, a otro conjunto el de ciudadanos, y a un tercero la función de un Dios árbitro e impotente. En sí misma, esta Constitución no nos pone ya aparte de los otros, porque se añade a la larga lista de los rasgos diferenciales que componen la antropología comparada. Con esto podría hacerse un conjunto de fichas en la gran base de datos del laboratorio de antropología social del Colegio de Francia, al que sólo convendría rebautizar *Human and Non-Human Relations Area Files*.

En nuestra distribución de las entidades a geometría variable, somos tan diferentes de los achuar como ellos lo son de los tapirapé o de los arapesh. Ni más ni menos. Sin embargo, tal comparación no respetaría sino la producción conjunta de una naturaleza y una sociedad, sólo uno de los aspectos de los colectivos. Satisfaría nuestro espíritu de justicia pero, por diferentes caminos, caería en el mismo defecto que el relativismo absoluto porque derogaría de inmediato las diferencias haciéndolas todas igualmente diferentes. No permitiría dar cuenta de ese otro aspecto que persigo desde el comienzo de este ensayo, la amplitud de la movilización, amplitud que es a la vez la consecuencia del modernismo y la causa de su fin.

Ocurre que el principio de simetría no tiene solamente por objeto establecer la igualdad —ésta no es más que el medio de regular la balanza en el punto cero— sino registrar las diferencias, vale decir, al fin y al cabo, las asimetrías, y comprender los medios prácticos que permiten que los colectivos se dominen unos a otros. Aunque semejantes por la coproducción, todos los colectivos difieren por el tamaño. En el comienzo del pesaje, una central nuclear, un agujero en la capa de ozono, un mapa del genoma humano, un metro sobre neumáticos, una red de satélites, un *cluster* de galaxias no pesan más que un fuego de madera, el cielo que puede caernos sobre la cabeza, una genealogía, una carreta, espíritus visibles en el cielo o una cosmogonía. En todos los casos, esos cuasi-objetos, por sus trayectorias vacilantes, trazan a la vez formas de naturaleza y formas de

sociedades. Pero al final del pesaje, el primer lote dibuja un colectivo muy distinto que el segundo. Esas diferencias deben ser reconocidas de igual modo.

Para decirlo de una manera gráfica, esas diferencias son de tamaño, en los dos sentidos de la palabra. Son importantes —y el error del relativismo es ignorarlo—, pero justamente sólo son de tamaño —y el error del universalismo es convertirlas en una Gran División. Los colectivos son todos semejantes, salvo la dimensión, como las vueltas sucesivas de una misma espiral. Que hagan falta antepasados y estrellas fijas en uno de los círculos, o genes y cuásares en otro más excéntrico se explica por la dimensión de los colectivos con que uno cuenta. *Muchos más objetos exigen muchos más sujetos. Mucha más subjetividad requiere mucha más objetividad.* Si ustedes quieren a Hobbes y sus descendientes, necesitan a Boyle y los suyos. Si quieren el Leviatán, necesitan la bomba de aire. Eso permite respetar a la vez las diferencias (las volutas son realmente de otra dimensión) al tiempo que se respetan las similitudes (todos los colectivos mezclan de la misma manera las entidades humanas y no humanas). Los relativistas que se esfuerzan por poner a todas las culturas en un pie de igualdad, haciendo de ellas codificaciones todas igualmente arbitrarias de un mundo natural cuya producción nada explica, no logran respetar los esfuerzos que hacen los colectivos para dominarse unos a otros. Y, por el otro lado, los universalistas son incapaces de comprender la fraternidad profunda de los colectivos, porque están obligados a ofrecer el acceso a la naturaleza sólo a los occidentales y encerrar al resto en sociedades de las que no se escaparán a menos que se vuelvan científicos, modernos y occidentalizados.

Las ciencias y las técnicas no son notables porque son verdaderas o eficaces —esas propiedades les son dadas por añadidura y por razones muy diferentes de las de los epistemólogos (Latour, 1989a)—, sino porque multiplican a los no humanos reclutados en la fábrica de los colectivos y vuelven más íntima la comunidad que formamos con esos seres. Son la extensión

de la espiral, la amplitud de los reclutamientos que va a suscitar, la distancia cada vez mayor donde va a reclutar a esos seres que caracterizan las ciencias modernas, y no algún corte epistemológico que rompería para siempre con su pasado precientífico. Los saberes y los poderes modernos no son diferentes en el hecho de que escaparían a la tiranía de lo social, sino en que añaden muchos más híbridos para recomponer el lazo social e incrementar mucho más su escala. No sólo la bomba de aire, sino también los microbios, la electricidad, los átomos, las estrellas, las ecuaciones de segundo grado, los autómatas y los robots, los molinos y los pistones, el inconsciente y los neurotransmisores. Cada vez, una nueva traducción de cuasi-objetos vuelve a lanzar la redefinición del cuerpo social, de los sujetos como objetos. Las ciencias y las técnicas, entre nosotros, no reflejan más la sociedad de lo que la naturaleza refleja las estructuras sociales entre los otros. No se trata de un juego de espejos. Se trata de construir los colectivos mismos en escalas cada vez mayores. Hay en verdad diferencias de tamaño. No hay diferencias de naturaleza, y mucho menos de cultura.

La jugada de Arquímedes

El tamaño relativo de los colectivos va a modificarse profundamente por el reclutamiento de un tipo particular de no humanos. Para comprender esta variación de tamaño, ningún emblema es más impactante que la experiencia imposible que nos narra Plutarco y que, según la expresión de Michel Authier, constituye el "canon del sabio" (Authier, 1989):

> Arquímedes había escrito al rey Hierón, su pariente y amigo, que con una fuerza determinada es posible mover un peso dado, y se dice que, muy orgulloso del vigor de su demostración, declaró que, si tuviera otra Tierra a su disposición, podría levantar a ésta, una vez que pasara sobre la otra. Hierón, mara-

> villado, le rogó que pusiera su teoría en práctica y que le mostrara una gran masa puesta en movimiento por una pequeña fuerza. Entonces [Arquímedes] hizo llevar a tierra, a costa de grandes esfuerzos de una numerosa mano de obra, una nave de transporte de tres mástiles de la marina real; hizo subir a una gran cantidad de hombres, además del cargamento habitual, y, sentado a distancia, sin esfuerzo, con un gesto tranquilo de la mano, accionó una máquina con varias poleas, de manera que movió la nave haciéndola deslizar, sin sacudidas, como si corriera sobre el mar. El Rey, estupefacto y comprendiendo el poder de la ciencia [de la técnica], instó a Arquímedes para que construyera máquinas, a los fines de todo tipo de sitio, ya sea para la defensa, ya para el ataque (*Vie de Marcellus*, trad. de Amyot, La Pléiade).

Arquímedes invierte no sólo las relaciones de fuerza por intermedio de la polea compuesta, sino que también invierte las relaciones políticas ofreciendo al Rey un mecanismo real para hacer a un hombre físicamente más fuerte que una multitud. Hasta ahora, el soberano representaba realmente a la multitud de la que era el portavoz, pero no por ello era más fuerte. Arquímedes procura al Leviatán otro principio de composición, transformando la relación de representación política en una relación de proporción mecánica. Sin la geometría y la estática, el soberano debería transigir con fuerzas sociales que lo dominan infinitamente. Pero si al solo juego de la representación política añadimos la palanca de la técnica, entonces podemos volvernos más fuertes que la multitud, atacar y defendernos. No es asombroso que Hierón esté "estupefacto por el poder de la técnica". Hasta ahora, no había pensado en reunir el poder político y la polea compuesta (Latour, 1990a).

Pero la lección de Plutarco es más completa. A ese primer momento por el cual Arquímedes torna mensurable la fuerza (física) y la fuerza (política) gracias a la relación de proporción entre lo pequeño y lo grande, entre el modelo reducido y la

aplicación de tamaño natural, él añade un segundo, más decisivo todavía:

> Arquímedes tenía un espíritu tan elevado y profundo, y había adquirido un tesoro de observaciones científicas tan rico, que sobre las invenciones que le valieron el renombre y la reputación de *una inteligencia no humana sino divina* no quiso dejar ningún escrito; él consideraba a la mecánica y en general a todas las artes que conciernen a las necesidades de la vida como viles oficios manuales, y consagró su afán solamente a los objetos cuya belleza y excelencia no están mezclados con ninguna necesidad material, que no pueden ser comparados con otros, y en los cuales la demostración rivaliza con el sujeto, y donde éste suministra la grandeza y la belleza, y aquélla una exactitud y una potencia sobrenatural.

La demostración matemática sigue siendo inconmensurable con los viles oficios manuales, la política vulgar, las simples aplicaciones. Arquímedes es divino; el poder de las matemáticas, sobrenatural. Todo resto de composición, de conexión, de alianza, de unión entre los dos momentos ahora se borra. Hasta los escritos deben desaparecer sin dejar huellas. El primer momento producía un híbrido desconocido gracias al cual el más débil se convierte en el más fuerte por la alianza que establecía entre las formas de la política y las leyes de la proporción. El segundo *momento* purifica y vuelve incomparables la política y la ciencia, el imperio de los hombres y el empíreo de las matemáticas (Serres, 1989b). El punto arquimediano no debe buscarse en el primer momento, sino en la conjunción de ambos: ¿cómo hacer política por medios nuevos que de pronto son mensurables con ella, negando toda unión entre actividades inconmensurables de manera absoluta? El balance es doblemente positivo: Hierón defiende Siracusa con máquinas que uno sabe dimensionar, el colectivo aumenta en la misma medida, pero el origen de esta variación de escala, de esa conmen-

surabilidad, desaparece para siempre, dejando el empíreo de las ciencias como un recurso de fuerzas frescas, siempre disponibles, jamás visibles. Sí, la ciencia es sin duda la política por otros medios, medios que sólo tienen fuerza porque son radicalmente distintos.

Al conocer la jugada de Arquímedes —o más bien de Plutarco—, localizamos ese punto de entrada de los no humanos en la misma fábrica de lo colectivo. No se trata de ir a buscar cómo la geometría "refleja" los intereses de Hierón, o cómo la sociedad de Siracusa "resulta obligada" por las leyes de la geometría. Un nuevo colectivo se constituye reclutando la geometría y negando que lo hizo. La sociedad no puede explicar la geometría, porque es una sociedad nueva, "con geometría", la que comienza a defender contra Marcelo las murallas de Siracusa. La sociedad "con poder político" es un artefacto obtenido por eliminación de las murallas y de las palancas, de las poleas y de las espadas, de igual modo que el contexto social del siglo XVII inglés no era obtenido sino por la extirpación previa de la bomba de aire y de la física naciente. Sólo cuando quitamos los no humanos mezclados por lo colectivo, el residuo, que llamamos la sociedad, se vuelve incomprensible. Ni su tamaño ni su dureza ni su duración tienen ya razón de ser. Tanto da sostener el Leviatán únicamente con los ciudadanos desnudos y el contrato social, sin la bomba de aire, sin la espada, sin el acero, las minutas, las computadoras, los expedientes y los palacios (Callon y Latour, 1981; Strum y Latour, 1987; Latour, 1990b). El lazo social no se sostiene sin los objetos que la otra rama de la Constitución permite a la vez movilizar y volver para siempre inconmensurables para el mundo social.

Relativismo absoluto y relativismo relativista

Sin embargo, la cuestión del relativismo no está cerrada, ni siquiera si tenemos en cuenta a la vez la similitud profunda de

las naturalezas-culturas —la *vieja matriz antropológica*— y la diferencia de tamaño, la amplitud de la movilización de esos colectivos. En efecto, el tamaño está vinculado, varias veces lo indiqué, con la Constitución moderna. Precisamente porque la Constitución garantiza que los cuasi-objetos serán absoluta e irreversiblemente transformados en objetos de la naturaleza exterior o en sujetos de la sociedad, la movilización de esos cuasi-objetos puede adoptar una amplitud desconocida hasta entonces. La antropología simétrica, pues, debe hacer justicia a esa particularidad, sin añadirle ningún corte epistemológico, ninguna Gran División metafísica, ninguna diferencia entre sociedades prelógicas y lógicas, "frías" y "calientes", entre un Arquímedes que se mezcla en política y un Arquímedes divino, con la frente inmersa en el Cielo de las Ideas. Toda la dificultad del ejemplo es engendrar el máximo de diferencias por el mínimo de medios (Goody, 1979; Latour, 1985).

Los modernos realmente difieren de los premodernos en el hecho de que se niegan a pensar los cuasi-objetos como tales. Los híbridos ofrecen a sus ojos el horror que hay que evitar a cualquier precio por una purificación incesante y maníaca. Por sí sola, esa diferencia en la representación constitucional importaría bastante poco porque no bastaría para poner a los modernos aparte de los otros. Tantos colectivos, tantas representaciones. Pero la máquina de crear diferencias es desencadenada por ese rechazo a pensar los cuasi-objetos porque acarrea la proliferación nueva de cierto tipo de ser: *el objeto constructor de lo social, expulsado del mundo social, atribuye a un mundo trascendente que sin embargo no es divino, el que, por contraste, produce un sujeto flotante portador de derecho y moralidad.* La bomba de aire de Boyle, los microbios de Pasteur, la polea compuesta de Arquímedes son tales objetos. Esos nuevos no humanos poseen propiedades milagrosas porque son sociales y asociales a la vez, productores de naturalezas y constructores de sujetos. Son los *tricksters* de la antropología comparada. Por esa brecha, las ciencias y las técnicas van a hacer irrupción de manera tan misteriosa en la sociedad

que ese milagro va a forzar a los occidentales a considerarse como totamente distintos de los otros. El primer milagro engendra un segundo —¿por qué los otros no hacen otro tanto?, después un tercero —¿por qué somos tan excepcionales? Es ese rasgo el que, por cascada, va a engendrar todas las pequeñas diferencias, las que van a resultar recogidas, resumidas y amplificadas por el gran relato del occidental aparte desde la raíz de todas las culturas.

Una vez inventariado ese rasgo, y de ese modo soslayado, el relativismo no ofrece ya dificultades mayores. Nada impide volver a abrir de nuevo la cuestión del encadenamiento de los colectivos definiendo dos relativismos hasta entonces confundidos. El primero es absoluto, el segundo relativo. El primero encerraba las culturas en el exotismo y la extrañeza, porque aceptaba el punto de vista de los universalistas al tiempo que se negaba a adherirse a ellos: si no existe ningún instrumento de medida común, única y trascendental, entonces todos los lenguajes son intraducibles, todas las emociones del corazón incomunicables, todos los ritos respetables por igual, todos los paradigmas inconmensurables. Sobre gustos no hay nada escrito. Mientras que los universalistas afirman que ese patrón común existe sin lugar a dudas, los relativistas absolutos se regocijan de que no haya ninguno. Salvo la euforia, todos están igualmente de acuerdo en afirmar que la referencia a algún patrón absoluto es esencial en su disputa.

Lo anterior implica hacer muy poco caso de la práctica y de la misma palabra de relativismo. Establecer relaciones; volver mensurable; regular instrumentos de medida; instituir cadenas metrológicas; redactar diccionarios de correspondencias; discutir acerca de la compatibilidad de las normas y los estándares; extender redes calibradas; montar y negociar los valorímetros, ésos son algunos de los sentidos de la palabra relativismo (Latour, 1988c). El relativismo absoluto, como su hermano enemigo el racionalismo, olvidan que los instrumentos de medida deben ser montados y que al olvidar el trabajo de la instrumen-

tación ya no se comprende nada más de la misma noción de mensurabilidad. Olvidan todavía más el enorme trabajo de los occidentales para "tomar la medida" de los otros pueblos haciéndolos mensurables y creando, a través del hierro, el saber y la sangre, patrones de medida que no existían antes.

Pero para comprender ese trabajo de la medida conviene redoblar el sustantivo con el adjetivo. El relativismo relativista vuelve a ofrecer la compatibilidad que se creía perdida. Repara con el adjetivo la tontería aparente del sustantivo. Por cierto, debe abandonar por el camino lo que constituía el argumento común tanto de los universalistas como de los primeros relativistas, quiero decir el absoluto. En vez de detenerse a mitad de camino, continúa hasta el final y encuentra, en forma de trabajo y de montaje, de prácticas y de controversia, de conquista y de dominación, el encadenamiento. Un poco de relativismo aleja de lo universal; mucho lo restituye, pero es un universal en red que ya no tiene propiedades misteriosas.

Los universalistas definían una sola jerarquía. Los relativistas absolutos las igualaban todas. Los relativistas relativistas, más modestos pero más empiristas, muestran con ayuda de qué instrumentos y qué cadenas se crean asimetrías e igualdades, jerarquías y diferencias (Callon, 1991). Los mundos no aparecen mensurables o inconmensurables sino a aquellos que se apegan a las medidas graduadas. Pero todas las medidas, tanto en ciencia dura como en ciencia blanda, también son medidas mensurantes, y éstas construyen una mensurabilidad que no existía antes de su puesta a punto. Ninguna cosa es por sí misma reductible o irreductible a ninguna otra. Jamás por sí misma sino siempre por intermedio de otra que toma su medida y se la da. ¿Cómo pretender que los mundos son intraducibles, cuando la traducción es el alma misma de sus encadenamientos? ¿Cómo decir que los mundos están dispersos, cuando no dejamos de totalizarlos? La misma antropología, ciencia entre muchas otras, red entre muchas otras, participa en ese trabajo de encadenamiento, de construcción de catálogos y de museos,

de envío de misiones, de expediciones e investigadores, de mapas, de cuestionarios y ficheros (Copans y Jamin, 1978; Fabian, 1983; Stocking, 1986). La etnología es una de esas medidas mensurantes que resuelven prácticamente la cuestión del relativismo *construyendo, día tras día, cierta mensurabilidad*. Si la cuestión del relativismo es insoluble, el relativismo relativista —o, para decirlo con más elegancia, el relacionismo— no ofrece dificultades de principio. Si dejamos de ser modernos por completo, se convertirá en uno de los recursos esenciales para relacionar los colectivos que ya no se tratará de modernizar. Servirá de *organon* para la negociación planetaria sobre los universales relativos que construimos a tientas.

Pequeños errores sobre el desencanto del mundo

Nosotros somos muy diferentes de los otros, pero esas diferencias no deben estar situadas allí donde lo creía la cuestión ahora cerrada del relativismo. Como colectivos, todos somos hermanos. Salvo la dimensión, dimensión a su vez causada por pequeñas diferencias en la distribución de las entidades, podemos reconocer un gradiente continuo entre los pre y los no modernos. Por desgracia, la dificultad del relativismo no viene sólo de la puesta entre paréntesis de la naturaleza. También viene de la creencia conexa de que el mundo moderno está en realidad desencantado. No es sólo por arrogancia por lo que los occidentales se creen radicalmente distintos de los otros, también por desesperación y autocastigo. Les gusta cultivar miedo a propósito de su propio destino. Sus voces tiemblan cuando se trata de oponer los bárbaros a los griegos, el Centro a la Periferia, celebrar la Muerte de Dios o la del Hombre, la *Krisis* de Europa, el imperialismo, la anomia, o el fin de las civilizaciones, de las que ahora sabemos que son mortales. ¿Por qué nos resulta tan gozoso ser en tal medida diferentes no sólo de los otros sino de nuestro propio pasado? ¿Qué psicólogo lo bastante sofisticado explica-

rá esta delectación morosa a estar en crisis perpetua y a terminar la historia? ¿Por qué nos gusta transformar en dramas gigantescos las pequeñas diferencias de tamaño entre colectivos?

Para soslayar por completo el pathos moderno que nos impide reconocer la fraternidad de los colectivos, y por tanto volver a seleccionarlos con libertad, es necesario que la antropología comparada mida precisamente esos efectos de tamaño. Ahora bien, la Constitución moderna obliga a confundir los efectos de dimensionamiento de nuestros colectivos con sus causas, que no podría comprender sin dejar de ser eficaz. Asombrados con razón por el tamaño de los efectos, los modernos creen que necesitan causas prodigiosas. Y como las únicas causas que la Constitución reconoce son en efecto milagrosas, porque están invertidas, es muy necesario que se imaginen diferentes de la humanidad ordinaria. Un mutante con frente grande, en eso se convierte en sus manos el occidental desarraigado, aculturizado, americanizado, racionalizado, cientifizado, tecnicizado. ¡Y cómo se ha llorado sobre el desencanto del mundo! ¡Cuánto miedo se ha sentido con el pobre europeo arrojado en un cosmos frío y sin alma, girando sobre una tierra inerte en un mundo desprovisto de sentido! ¡Cuánto nos hemos estremecido ante el espectáculo del proletario mecanizado sometido a la dominación absoluta de un capitalismo técnico, de una burocracia kafkiana, abandonado en el mismo medio de los juegos de lenguajes, perdido en el hormigón y la fórmica! ¡Cómo hemos compadecido al chofer que sólo deja su asiento para instalarse en el sofá frente al televisor, donde es manipulado por las fuerzas mediáticas y la sociedad de consumo! ¡Cómo nos gusta llevar el cilicio del absurdo y cómo gozamos todavía más del sinsentido posmoderno!

Sin embargo, jamás abandonamos la vieja matriz antropológica. Jamás dejamos de construir nuestros colectivos con los materiales mezclados de los pobres humanos y los humildes no humanos. ¿Cómo seríamos capaces de desencantar al mundo, cuando nuestros laboratorios y nuestras fábricas lo pueblan to-

dos los días con centenares de híbridos más exóticos que los de ayer? La bomba de aire de Boyle, ¿es menos extraña que la casa de los espíritus arapesh? (Tuzin, 1980). ¿Construye menos la Inglaterra del siglo XVII? ¿Cómo seríamos víctimas del reduccionismo cuando cada sabio multiplica por centenares las nuevas entidades para reducir algunas? ¿Cómo seríamos racionalizados, cuando seguimos sin ver mucho más lejos que la punta de nuestra nariz? ¿Cómo seríamos materialistas, cuando cada materia que inventamos posee propiedades nuevas que ninguna materia permite unificar? ¿Cómo podríamos ser víctimas de un sistema técnico total, cuando las máquinas están hechas de sujetos y jamás llegan a terminar en sistemas un poco estables? ¿Cómo podríamos sentirnos helados por el soplo frío de las ciencias, cuando ellas son cálidas y frágiles, humanas y controversiales, llenas de cañas que piensan[8] y de sujetos a su vez poblados de cosas?

El error de los modernos sobre ellos mismos es bastante fácil de comprender una vez que se restableció la simetría y que se toma en cuenta a la vez el trabajo de purificación y el de traducción. Ellos confundieron los productos y los procedimientos. Creyeron que la producción de racionalización burocrática suponía burócratas racionales; que la producción de ciencia universal dependía de sabios universalistas; que la producción de técnicas eficaces acarreaba la eficiencia de los ingenieros; que la producción de abstracción era a su vez abstracta, que la de formalismo era a su vez formal. ¡Es como si dijéramos que una refinería produce petróleo de manera refinada, o que una lechería produce manteca de manera lechera! Las palabras ciencia, técnica, organización, economía, abstracción, formalismo, universalidad designan muchos efectos reales que en verdad debemos respetar y de los que debemos dar cuenta. Pero

[8] Referencia a uno de los pensamientos de Pascal: "El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es una caña que piensa".

en ningún caso designan las causas de esos mismos efectos. Son buenos sustantivos pero malos adjetivos y execrables adverbios. La ciencia no se produce de *manera más científica* que la técnica de manera técnica, que la organización de manera organizada o la economía de manera económica. Los científicos experimentales, descendientes de Boyle, bien lo saben, pero en cuanto se ponen a reflexionar sobre lo que hacen pronuncian las palabras que los sociólogos y los epistemólogos, descendientes de Hobbes, ponen en su boca.

La paradoja de los modernos (y de los antimodernos) es haber aceptado desde el comienzo explicaciones cognitivas o psicológicas gigantescas para explicar efectos de igual modo gigantescos, mientras que en todos los otros campos científicos buscaban pequeñas causas para grandes efectos. El reduccionismo jamás se aplicó al mundo moderno, ¡cuando se creía aplicarlo a todo! En efecto, en realidad es nuestra mitología imaginarnos radicalmente distintos, antes incluso de buscar pequeñas diferencias y pequeñas divisiones. Sin embargo, no bien desaparece la doble Gran División, esta mitología se deshilacha con ella. En cuanto el trabajo de mediación es tomado en cuenta al mismo tiempo que el de purificación, la humanidad ordinaria, la inhumanidad ordinaria, deben volver. Pero, para nuestra gran sorpresa, nos percatamos de que sabemos muy poco sobre lo que causa las ciencias, las técnicas, las organizaciones y las economías. Abramos los libros de ciencias sociales y de epistemología, y veremos el consumo que hacen de los adjetivos y adverbios "abstracto", "racional", "sistemático", "universal", "científico", "organizado", "total", "complejo". Busquemos aquellos que se esfuerzan por explicar los sustantivos "abstracción", "racionalidad", "sistema", "universal", "ciencia", "organización", "totalidad", "complejidad", sin emplear jamás los adverbios y adjetivos precedentes, y tendremos suerte si encontramos una docena. Paradójicamente, sabemos más sobre los achuar, los arapesh o los aladianos que sobre nosotros mismos. Mientras las pequeñas causas locales acarrean efectos

locales, somos capaces de seguirlos. ¿Por qué no seríamos más capaces de seguir los mil caminos, de topología extraña, que conducen de lo local a lo global y vuelven a lo local? ¿Se vería la antropología reducida para siempre a los territorios, sin poder seguir las redes?

Hasta una red extensa es local punto por punto

Para tomar la exacta medida de nuestras diferencias, sin reducirlas como lo hacía antaño el relativismo y sin exagerarlas a la manera de los modernizadores, digamos que los modernos *simplemente inventaron las redes largas por reclutamiento de cierto tipo de no humanos.* La expansión de las redes se interrumpía justo ahí y obligaba a mantener territorios (Deleuze y Guattari, 1972). Pero al multiplicar esos seres híbridos semiobjetos, semisujetos, que llamamos máquinas y hechos, los colectivos cambiaron de topografía. Como ese reclutamiento de seres nuevos tuvo extraordinarios efectos de dimensionamiento haciendo variar las relaciones de lo local a lo global, pero seguimos pensándolas con las antiguas categorías de lo universal y lo circunstancial, tenemos tendencia a transformar las redes alargadas de los occidentales en totalidades sistemáticas y globales. Para disipar ese misterio basta con seguir los caminos no habituales que permiten esa variación de escala y considerar las redes de hechos y de leyes un poco como las de gas y de aguas servidas.

La explicación profana de los efectos de tamaño propia de Occidente es fácil de captar en las redes técnicas. Si el relativismo al principio se hubiera aplicado a ello no habría tenido ningún trabajo en comprender ese universal relativo que es su más bello título de gloria. Una vía férrea, ¿es local o global? Ni una cosa ni la otra. Es local punto por punto porque siempre se pueden encontrar rutas, ferroviarios, a veces estaciones y máquinas automáticas expendedoras de boletos. Pero es global, porque lo transporta a uno de Madrid a Berlín o de Brest a Vladivos-

tok. Sin embargo, no es universal al extremo de llevarlo a todas partes. Imposible llegar en tren a Malpy, pueblito de Auvernia, o a Market Drayton, pequeña ciudad del Staffordshire. No existen caminos continuos para conducir de lo local a lo global, de lo circunstancial a lo universal, de lo contingente a lo necesario, salvo a condición de pagar el precio de los trasbordos.

El modelo de la vía férrea puede extenderse a todas las redes técnicas de las que hacemos uso cotidianamente. Por más que el teléfono sea universalmente extendido, bien sabemos que uno se puede morir al lado de una línea si no estamos conectados por un toma y un microteléfono. Por total que sea el desagüe de la cloaca, nada prueba que el papel del chicle que dejo caer en mi habitación va a dirigirse sólo hacia allí. Tal vez las ondas electromagnéticas están extendidas por todas partes, pero a pesar de todo se necesita una antena, un abono y un decodificador para que yo reciba mi canal favorito. Así, en el caso de las redes técnicas, no tenemos ninguna dificultad en reconciliar su aspecto local y su dimensión global. Ellas se componen de lugares particulares, alineados por una serie de ramificaciones que atraviesan otros lugares y que para extenderse requieren nuevas ramificaciones. Entre las líneas de la red, con total rigor, no hay nada: ni tren ni teléfono ni toma ni televisor. Las redes técnicas, como su nombre lo indica, son mallas arrojadas sobre espacios y que no retienen de él más que algunos elementos raros. Son líneas conectadas y no superficies. No tienen nada de total, nada de global, nada de sistemático, aunque encierren superficies sin recubrirlas y se extiendan a lo lejos.

El trabajo de universalización relativa sigue siendo una categoría fácil de captar que el relacionismo puede seguir de punta a punta. Toda ramificación, todo alineamiento, toda conexión es documentable y posee trazadores y un costo a la vez. Es posible extenderse casi a cualquier parte, propagarse tanto en el tiempo como en el espacio, sin llenar ni el tiempo ni el espacio (Stengers, 1983). Para las ideas, los saberes, las leyes y las

competencias, el modelo de la red técnica parece inadecuado a los que se sienten tan impresionados por los efectos de difusión, y creen lo que la epistemología dice de las ciencias. Los trazadores se vuelven más difíciles de seguir, su costo ya no se documenta tan bien y se corre el riesgo de perder el camino traqueteante que conduce de lo local a lo global (Callon, 1991). Entonces se les aplica la vieja categoría filosófica de lo universal radicalmente distinto de las circunstancias.

Parece entonces que las ideas y los saberes pueden extenderse gratis en todas partes. Algunas ideas se muestran locales, otras globales. La gravitación universal, estamos convencidos de ello, parece en todas partes actuante y presente. Las leyes de Boyle o de Mariotte, las constantes de Planck legislan en todos lados y son constantes en todas partes. En cuanto al teorema de Pitágoras y a los números transfinitos, parecen tan universales que escaparían incluso a este mundo infame para ir a alcanzar los trabajos del divino Arquímedes. Es entonces cuando el viejo relativismo y su hermano enemigo el racionalismo muestran la punta de su nariz, porque es respecto de esos universales, sólo de ellos, como los humildes achuar o los pobres arapesh o los desdichados borgoñeses aparecen desesperadamente contingentes y arbitrarios, aprisionados para siempre en los límites estrechos de sus particularismos regionales y de sus saberes locales (Geertz, 1986). Si no hubiésemos tenido más que las economías-mundos de los mercaderes venecianos, genoveses o norteamericanos, si no hubiésemos tenido más que los teléfonos y los televisores, las vías férreas y las cloacas, la dominación de los occidentales jamás habría aparecido sino como la extensión provisional y frágil de algunas redes débiles y tenues. Pero está la ciencia, que siempre renueva y totaliza y llena los agujeros abiertos dejados por las redes para convertirlos en superficies lisas y llanas, absolutamente universales. Sólo la idea que nos hacíamos hasta ahora de la ciencia tornó absoluta una dominación que habría permanecido relativa. Todos los delicados progresos que conducían continuamente de las circunstancias a los

universales fueron rotos por los epistemólogos, y nos encontramos con pobres contingencias, por un lado, y leyes necesarias, por el otro; por supuesto, sin poder pensar bien sus relaciones.

Sin embargo, local y global son conceptos bien adaptados a las superficies y a la geometría pero muy mal a las redes y a la topología. La creencia en la racionalización es un simple error de categoría. Tomaron una rama de las matemáticas por otra. El recorrido de las ideas, los saberes o los hechos habría sido comprendido sin dificultad de haberlos tratado como las redes técnicas (Schapin y Schaffer, de próxima aparición, capítulo VI; Schaffer, de próxima aparición; Warwick, de próxima aparición). Felizmente, esta asimilación es facilitada no sólo por el fin de la epistemología, sino también por el fin de la Constitución y por las transformaciones técnicas que autorizaba sin comprenderlas. El recorrido de los hechos se vuelve tan fácil de seguir como el de las vías férreas o los teléfonos, gracias a esa materialización del espíritu que permiten las máquinas de pensar y las computadoras. Cuando se mide la información en bytes y baudios, o se abona uno a un banco de datos, o conecta o desconecta una red de inteligencia distribuida, es más difícil seguir haciendo del pensamiento universal un espíritu que flota sobre las aguas (Lévy, 1990). Hoy la razón se asemeja más a una red de televisión por cable que a las ideas platónicas. Por tanto se vuelve menos difícil que en el pasado ver en nuestras leyes y nuestras constantes, en nuestras demostraciones y nuestros teoremas, objetos estabilizados que circulan por cierto muy lejos, pero en el interior de redes metrológicas bien dispuestas de las que son incapaces de salir, salvo por conexión, abono y decodificación.

Para hablar en forma pedestre de un tema que se ha encumbrado en exceso, con los hechos científicos ocurre lo mismo que con el pescado congelado; la cadena de frío que los mantiene frescos no debe ser interrumpida, siquiera un instante. Lo universal en red produce los mismos efectos que lo universal absoluto, pero no tiene las mismas causas fantásticas. Es

posible verificar "en todas partes" la gravitación, pero a costa de la extensión relativa de las redes de medida e interpretación. La elasticidad del aire se verifica en todas partes, pero a condición de conectarse con una bomba de aire que se esparce poco a poco a través de Europa gracias a las múltiples transformaciones de los experimentadores. Tratemos de verificar el más pequeño hecho, la más pequeña ley, la más humilde constante sin suscribir a las múltiples redes metrológicas, a los laboratorios, a los instrumentos. El teorema de Pitágoras o la constante de Planck se extienden en las escuelas y los cohetes, en las máquinas y los instrumentos, pero no salen de sus mundos como tampoco los achuar de sus pueblos (Latour, 1989a, capítulo VI). Los primeros forman redes extensas, los segundos territorios o lazos, diferencia importante y que hay que respetar, pero no por ello vamos a transformar a los primeros en universales y a los segundos en locales. Por cierto, el occidental puede creer que la atracción universal es universal incluso en ausencia de todo instrumento, todo cálculo, toda decodificación, todo laboratorio, así como los bimin-kuskumin de Nueva Guinea pueden creer que son la humanidad completa, pero ésas son creencias respetables que la antropología comparada ya no tiene que compartir.

El Leviatán es una pelota de redes

Así como los modernos no pudieron sino exagerar la universalidad de sus ciencias —arrancando la fina red de prácticas, instrumentos e instituciones que empedraba el camino que lleva de las contingencias a las necesidades—, tampoco pudieron, simétricamente, sino exagerar el tamaño y la dureza de sus sociedades. Se creyeron revolucionarios porque inventaban la universalidad de las ciencias arrancadas para siempre a los particularismos locales y porque inventaban organizaciones gigantescas y racionalizadas que rompían con todas las lealtades

locales del pasado. De tal modo, malograron por dos veces la originalidad de lo que inventaban: una topología nueva que permite ir casi por todas partes sin ocuparse sin embargo más que de estrechas líneas de fuerza. Se dieron lustre por virtudes que son incapaces de poseer —la racionalización—, pero también se flagelaron por pecados que son muy incapaces de cometer: ¡esa misma racionalización! En ambos casos, tomaron la longitud o la conexión por diferencias de niveles. Creyeron que realmente había personas, pensamientos, situaciones locales y organizaciones, leyes, reglas globales. Creyeron que había contextos y otras situaciones que gozaban de la propiedad misteriosa de ser "descontextualizados" o "deslocalizados". Y, en efecto, si la red intermediaria de cuasi-objetos no es reconstituida, se vuelve tan difícil captar la sociedad como la verdad científica, y por las mismas razones. Los intermediarios borrados tenían todo en sus manos, mientras que los extremos, una vez aislados, ya no son nada.

Sin los innumerables objetos que garantizan tanto su duración como su dureza, los objetos tradicionales de la teoría social —imperio, clases, profesiones, organizaciones, Estados— se convierten en otros tantos misterios (Law, 1986a; Law y Fyfe, 1988). Por ejemplo, ¿cuál es el tamaño de IBM, o del Ejército Rojo, o del Ministerio de Educación Nacional, o del mercado mundial? Por cierto, se trata de actores de gran tamaño porque movilizan centenares de miles o de millones de agentes. Su amplitud, pues, debe venir de causas que superan absolutamente los pequeños colectivos del pasado. Sin embargo, si nos paseamos por IBM, si seguimos las cadenas de mando del Ejército Rojo, si investigamos en los corredores del Ministerio, si estudiamos la compra y venta de una pastilla de jabón, jamás abandonamos lo local. Siempre estamos en interacción con cuatro o cinco personas; el conserje tiene siempre su territorio bien marcado; las conversaciones de los directores se parecen como dos gotas de agua a las de los empleados; en cuanto a los vendedores, siempre están dando el vuelto y llenando sus facturas.

¿Estarían hechos los macro actores de micro actores (Garfinkel, 1967)? ¿Estaría compuesta IBM de una serie de interacciones locales? ¿De un conglomerado de conversaciones de suboficiales el Ejército Rojo? ¿De una montaña de papelitos el Ministerio? ¿De una multitud de trueques locales y de arreglos el mercado mundial?

Encontramos el mismo problema que el de los trenes, los teléfonos o las constantes universales. ¿Cómo conectarse sin por ello ser ni local ni global? Los sociólogos y los economistas modernos tienen toda la dificultad del mundo para plantear el problema. O bien permanecen en lo "micro" y en los contextos interpersonales, o bien pasan bruscamente a lo "macro" y ya no tienen que habérselas, creen, sino con racionalidades descontextualizadas y despersonalizadas. El mito de la burocracia sin alma ni agente, como el del mercado puro y perfecto, ofrece la imagen simétrica del mito de las leyes científicas universales. En vez del progreso continuo de la investigación, los modernos impusieron una diferencia ontológica tan radical como la que en el siglo XVI separaba el mundo sublunar, víctima de la corrupción y la aproximación, y los mundos supralunares, que no conocen ni alteración ni incertidumbre. (Por lo demás, son los mismos físicos los que se burlan con Galileo de esa distinción ontológica pero que la restablecen de inmediato para poner a las leyes de la física a resguardo de toda corrupción social...)

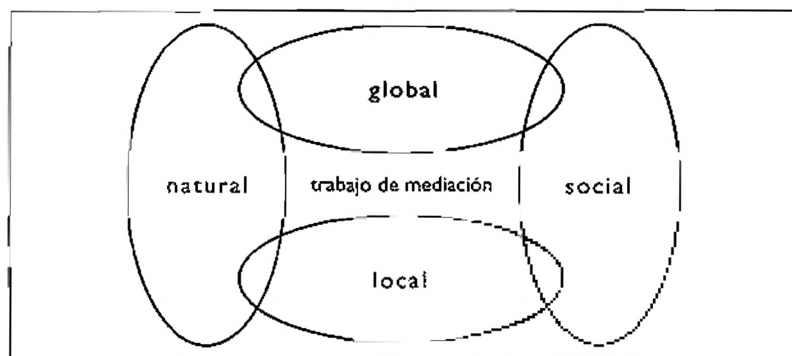
Sin embargo, el hilo de Ariadna que permitiría pasar continuamente de lo local a lo global, de lo humano a lo no humano, existe. Es el de la red de prácticas e instrumentos, documentos y traducciones. Una organización, un mercado, una institución no son objetos supralunares hechos de otra materia que nuestras pobres relaciones locales sublunares. La única diferencia viene de que están compuestos de híbridos y para su descripción deben movilizar una gran cantidad de objetos. El capitalismo de Fernand Braudel o de Marx no es el capitalismo total de los marxistas (Braudel, 1979). Es

una madeja de redes un poco largas que encierran bastante mal un mundo a partir de puntos que se convierten en centros de beneficio y cálculo. Al seguirlo de cerca jamás se franquea el *limes* misterioso que debería dividir lo local de lo global. La organización de la gran empresa norteamericana descrita por Alfred Chandler no es la Organización de Kafka (Chandler, 1989; Chandler, 1990). Es una trenza de redes materializadas en pedidos y organigramas, procedimientos locales y arreglos particulares, los que en efecto permiten extenderse sobre un continente pero a condición de no cubrir dicho continente. Uno puede seguir por completo el crecimiento de una organización sin cambiar jamás de nivel ni descubrir jamás la racionalidad "descontextualizada". El mismo tamaño de un Estado totalizante no es obtenido sino por la construcción de una red de estadísticas y de cálculos, de oficinas y encuestas, que de ningún modo obedece a la topografía fantástica del Estado total (Desrosières, 1984). El imperio científico-técnico de lord Kelvin descrito por Norton Wise (Smith y Wise, 1989) o el mercado de la electricidad descrito por Tom Hughes (Hughes, 1983b) nunca nos hacen abandonar las particularidades del laboratorio, de la sala de reunión o del centro de control. Y sin embargo, esas "redes de poder" y esas "líneas de fuerza" realmente se extienden a través de todo el mundo. Los mercados descritos por la economía de las convenciones están bien regulados y son globales, sin que por ello ninguna de las causas de esa regulación y esa agregación sea ella misma ni global ni total. Los agregados no están hechos de otra madera que lo que agregan (Thévenot, 1989; 1990). Ninguna mano visible o invisible viene de pronto a poner orden en átomos individuales dispersos y caóticos. Los dos extremos, lo local y lo global, son mucho menos interesantes que las disposiciones intermediarias aquí llamadas redes.

El gusto por los márgenes

Así como los adjetivos natural y social designan representaciones de lo colectivo que por sí mismo no tiene nada ni de natural ni de social, tampoco las palabras local y global ofrecen puntos de vista sobre redes que por naturaleza no son ni locales ni globales, sino que son más o menos extensas y están más o menos conectadas. Lo que llamé el exotismo moderno consiste en tomar esos dos pares de oposiciones por lo que define nuestro mundo, y que nos pondría aparte del resto. Así se crean cuatro regiones diferentes. Lo natural y lo social no están compuestos de los mismos ingredientes; lo global y lo local son intrínsecamente distintos. Pero no sabemos nada de lo social que no sea definido por lo que creemos saber de lo natural, y a la inversa. De igual modo, sólo definimos lo local por las características que nos creemos en el deber de conceder a lo global, y recíprocamente. Se comprende entonces la fuerza del error que el mundo moderno hizo sobre sí mismo, cuando los dos pares son apareados: en el medio no hay nada pensable, ni colectivo, ni red, ni mediación; todos los recursos conceptuales se acumulan en los cuatro extremos. Nosotros, los pobres sujetos-objetos, las humildes sociedades-naturalezas, los pequeños locales-globales, somos descuartizados en sentido literal entre regiones ontológicas que se definen mutuamente pero que ya no se asemejan a nuestras prácticas.

Figura 13



Este descuartizamiento permite desplegar la tragedia del hombre moderno absoluta y sin remedio diferente de todas las otras humanidades y de todas las otras naturalidades. Pero tal tragedia no es inevitable, si recordamos que estos cuatro términos son representaciones sin relación directa con los colectivos y las redes que le dan sentido. En el medio, donde parece que no pasa nada, está casi todo. Y en las extremidades, donde reside, según los modernos, el origen de todas las fuerzas, la naturaleza y la sociedad, la universalidad y la localidad, no hay nada salvo las instancias purificadas que sirven de garantías constitucionales al conjunto.

La tragedia se vuelve más dolorosa todavía cuando los antimodernos, creyendo de buena fe lo que dicen de sí mismos los modernos, quieren salvar algún bien de lo que se les aparece como un irremediable naufragio. Los antimodernos creen a pie juntillas que Occidente racionalizó y desencantó el mundo, que realmente pobló lo social de monstruos fríos y racionales que saturarían todo el espacio, que transformó en profundidad el cosmos premoderno en una interacción mecánica de puras materias. Pero en vez de ver en él, como los modernizadores, gloriosas aunque dolorosas conquistas, los antimodernos ven una catástrofe sin igual. Con excepción del signo, modernos y antimodernos comparten la totalidad de sus convicciones. Los posmodernos, siempre perversos, aceptan la idea de que de veras se trata de una catástrofe pero afirman que, en vez de lamentarse, ¡hay que regocijarse! Ellos reivindican la debilidad como su última virtud, así como lo afirma uno de ellos en su estilo inimitable: "La *Vermindung* de la metafísica se ejerce como *Vermindung* del *Ge-Stell*" (Vatimo, 1987, p. 184).

¿Qué hacen entonces los antimodernos ante este naufragio? Se encargan de la valiente tarea de salvar lo que pueden: el alma, el espíritu, la emoción, las relaciones interpersonales, la dimensión simbólica, el calor humano, los particularismos locales, la interpretación, los márgenes y las periferias. Misión admirable, pero que sería más admirable todavía si todos esos

vasos sagrados realmente se encontraran amenazados. Pero ¿de dónde viene la amenaza? Por cierto no de los colectivos incapaces de salir de sus frágiles y estrechas redes pobladas de almas y de objetos. Seguramente no de las ciencias, cuya universalidad relativa debe pagarse, día tras día, con conexión y calibrado, instrumentos y alineamientos. Con seguridad no de las sociedades, cuyo tamaño no varía sino a condición de multiplicar los seres materiales de ontologías variables. Entonces, ¿de dónde viene? Por supuesto que en parte de los mismos antimodernos y de sus cómplices los modernos, que se atemorizan de manera recíproca y a los efectos de tamaño añaden causas gigantescas. "Ustedes desencantan el mundo, yo mantendré los derechos del espíritu." "¿Ustedes quieren mantener el espíritu? Entonces nosotros lo materializaremos." "¡Reductores!" "¡Espiritualistas!" Cuanto más desean salvar a los sujetos los antirreduccionistas, los románticos, los espiritualistas, tanto más los reduccionistas, los cientificistas, los materialistas se imaginan que poseen los objetos. Cuanto más se enorgullecen los segundos, más miedo tienen los otros; cuanto más amedrentados están éstos, tanto más aterradores, en efecto, se creen los otros.

La defensa de la marginalidad supone la existencia de un centro totalitario. Pero si ese centro y su totalidad son ilusiones, el elogio de los márgenes es bastante ridículo. Está muy bien querer defender, contra la fría universalidad de las leyes científicas, las reivindicaciones del cuerpo doliente y del calor humano. Pero si esa universalidad proviene de una serie de lugares donde sufren en cualquier circunstancia cuerpos bien carnales y bien calientes, ¿no es grotesca esta defensa? Proteger al hombre de la dominación de las máquinas y los tecnócratas es una empresa digna de elogio, pero si las máquinas están llenas de hombres para quienes éstas constituyen su salvación, esa protección sólo es absurda (Ellul, 1977). Es una tarea admirable demostrar que la fuerza del espíritu trasciende las leyes de la materia mecánica, pero ese programa es una imbecilidad si la materia no es nada material y las máquinas na-

da mecánico. Es bello, en un grito desesperado, querer salvar al Ser en el momento mismo en que el reconocimiento técnico parece dominarlo todo, porque "allí donde hay peligro, también allí crece lo que salva". Pero ¡es bastante perverso querer beneficiarse con audacia de una crisis que todavía no empezó!

Busquen el origen de los mitos modernos, casi siempre los encontrarán en aquellos que pretenden oponer al modernismo la barrera infranqueable del espíritu, de la emoción, del sujeto o del margen. Al querer ofrecer un suplemento de alma al mundo moderno, se le retira la que tiene, la que tenía, la que era muy incapaz de perder. Esa sustracción y esa adición son las dos operaciones que permiten a los modernos y a los antimodernos atemorizarse coincidiendo en lo esencial: somos por completo distintos de los otros y hemos roto para siempre con nuestro propio pasado. Las ciencias y las técnicas, las organizaciones y las burocracias, empero, son las únicas pruebas de esa catástrofe inaudita, y es justamente en ellas donde podemos demostrar de la mejor y más directa manera posible la permanencia de la vieja matriz antropológica. Por cierto, la innovación de las redes extensas es importante, pero no es para tanto.

No añadir crímenes a los ya cometidos

Sin embargo, es muy difícil apaciguar el desamparo moderno, porque parte de un sentimiento en sí mismo respetable: la conciencia de haber cometido contra el resto de los mundos naturales y culturales —y contra sí mismo— crímenes irreparables cuya amplitud y motivos parecen cortar con todo. ¿Cómo volver a los modernos a la ordinaria humanidad y a la ordinaria inhumanidad sin absolverlos demasiado rápido de los crímenes que tienen razón de querer expiar? ¿Cómo declarar con justicia que nuestros crímenes son espantosos pero comunes; que nuestras virtudes son grandes pero, también ellas, muy comunes?

Ocurre con nuestras fechorías lo mismo que con nuestro acceso a la Naturaleza: no hay que exagerar sus causas al tiempo que se miden sus efectos, porque esa misma exageración sería la causa de crímenes mayores. Toda totalización, aunque sea crítica, ayuda al totalitarismo. No es cosa de que, a la dominación real, añadamos la dominación total. A la fuerza la potencia (Latour, 1984, 2ª parte). Al imperialismo muy real el imperialismo total. Al capitalismo, también muy real, la desterritorialización absoluta (Deleuze y Guattari, 1972). De igual modo que a la verdad científica y a la eficacia técnica no concedamos por añadidura la trascendencia, también ella total, y la racionalidad, también ella absoluta. Tanto para las fechorías como para la dominación, para los capitalismos como para las ciencias, lo que hay que comprender es lo ordinario, las pequeñas causas y sus grandes efectos (Arendt, 1963; Mayer, 1990).

Por cierto, la demonización es más satisfactoria para nosotros porque, incluso en el mal, todavía somos excepcionales, apartados del resto y de nuestro propio pasado, modernos por lo menos para lo peor, tras haber creído serlo para lo mejor. Pero sobre todo la totalización, por sendas desviadas, participa en lo que pretende abolir. Torna impotente ante el enemigo, al que dota de propiedades fantásticas. Un sistema total y liso no se selecciona. Una naturaleza trascendente y homogénea no se recombina. Nadie puede redistribuir un sistema técnico sistemático en total. Nadie puede renegociar una sociedad kafkiana. Nadie va a redistribuir jamás a un capitalista "desterritorializador" y esquizofrénico de manera absoluta. Nadie puede discutir acerca de un Occidente separado de raíz de las otras culturas-naturalezas. No es posible evaluar culturas aprisionadas para siempre en representaciones arbitrarias, completas y coherentes. Nadie salvará un mundo que olvidó totalmente al Ser. Ningún alma puede volver a seleccionar un pasado del que nos hemos alejado para siempre por cortes epistemológicos radicales.

Todos esos suplementos de totalidad son concedidos por sus críticos a seres que no pedían tanto. Tomemos a un jefe de

empresa en búsqueda vacilante de algunos segmentos de mercado; a un conquistador cualquiera temblando de fiebre; a un pobre científico trajinando en su laboratorio; a un humilde ingeniero disponiendo a como dé lugar algunas relaciones de fuerzas un poco favorables; a un político tartamudo y atemorizado; soltemos contra ellos a los críticos, y ¿qué obtenemos a cambio? El capitalismo, el imperialismo, la ciencia, la técnica, la dominación, todos igualmente absolutos, sistemáticos, totalitarios. Los primeros temblaban. Los segundos ya no tiemblan. Los primeros podían ser derrotados. Los segundos ya no. Los primeros estaban muy cerca todavía del humilde trabajo de mediaciones muy frágiles y modificables. Los segundos, purificados, son todos de igual manera formidables.

¿Qué hacer entonces con tales superficies lisas y repletas, con tales totalidades absolutas? Derrocarlas en bloque, subvertirlas, revolucionarlas, por supuesto. ¡Oh, la bella paradoja! Con el espíritu crítico, los modernos inventaron al mismo tiempo el sistema total, la revolución total para ponerle fin y el fracaso también total de hacer esa revolución, ¡fracaso que los desespera por completo! ¿No es ésa la causa de muchos de los crímenes que nos reprochamos? Al considerar la Constitución en vez del trabajo de traducción, los críticos imaginaron que en efecto éramos incapaces de convenios, de bricolage, de mestizaje y de selección. A partir de las frágiles redes heterogéneas que forman desde siempre los colectivos, elaboraron totalidades homogéneas a las que no se podía tocar sin revolucionarlas totalmente. Y como esa subversión era imposible, pero a pesar de todo la intentaron, fueron escalando de crimen en crimen. ¿Cómo ese *Noli me tangere* de los totalizadores podría pasar todavía por una prueba de moralidad? La creencia en una modernidad radical y total, ¿conduciría a la inmortalidad, pues?

Tal vez sería menos injusto hablar de un efecto de generación, aunque todavía seamos pocos en experimentarlo. Nacimos tras la guerra con los campos negros y luego los rojos a nuestras espaldas, debajo de nosotros las hambrunas, sobre

nuestras cabezas el apocalipsis nuclear y, al frente, la destrucción global del planeta. En efecto, es difícil negar los efectos de escala, pero más difícil todavía creer sin vacilación en las virtudes incomparables de las revoluciones políticas, médicas, científicas o económicas. Y sin embargo, nacimos en medio de las ciencias, no conocimos más que la paz y la prosperidad, y amamos —¿hay que confesarlo?— las técnicas y los objetos de consumo que los filósofos y los moralistas de las generaciones precedentes nos aconsejaban abominar. Para nosotros, las técnicas no son nuevas, no son modernas en el sentido usual de la palabra, pero desde siempre componen nuestro mundo. Más que las precedentes, nuestra generación las ha digerido, integrado, acaso humanizado. Porque somos los primeros que no creemos ya ni en las virtudes ni en los peligros de las ciencias y las técnicas, pero compartimos sus vicios y sus virtudes sin ver en ellas el cielo o el infierno, quizá nos sea más fácil buscarles causas sin apelar a la carga del hombre blanco, a la fatalidad del capitalismo, al destino europeo, a la historia del Ser, o a la racionalidad universal. Quizá sea más fácil hoy abandonar la creencia en nuestra propia extrañeza. No somos exóticos sino ordinarios. Por consiguiente, los otros tampoco lo son. Son como nosotros, nunca dejaron de ser nuestros hermanos. No añadamos el crimen de creernos radicalmente distintos a todos aquellos que ya cometimos.

Las trascendencias abundan

Si ya no somos totalmente modernos, y si tampoco somos premodernos, ¿sobre qué base vamos a establecer la comparación entre los colectivos? Ahora lo sabemos, tenemos que añadir a la Constitución oficial el trabajo oficioso de la mediación. Al comparar la Constitución con las culturas descritas por la antropología asimétrica del pasado, no desembocábamos más que en el relativismo y la modernización imposible. Por el contra-

rio, comparando el trabajo de traducción de los colectivos, permitimos la antropología simétrica y disolvemos los falsos problemas del relativismo absoluto. Pero también nos privamos de los recursos elaborados por los modernos: lo social, la naturaleza, el discurso, sin hablar del Dios tachado. Tal es la última dificultad del relativismo: ahora que la comparación resulta posible, ¿en qué espacio común todos los colectivos, productores de naturalezas y de sociedades, se encuentran sumidos por igual?

¿Están en la naturaleza? No, por supuesto, porque esa naturaleza exterior, lisa, trascendente, es el efecto relativo y tardío de la producción colectiva. ¿Están en la sociedad? Tampoco, porque ella no es más que el artefacto simétrico de la naturaleza, lo que queda cuando se arrancan todos los objetos y se produce la trascendencia misteriosa del Leviatán. ¿Están en el lenguaje, entonces? Imposible, porque el discurso es otro artefacto que sólo tiene sentido poniendo entre paréntesis la realidad exterior del referente y el contexto social. ¿Están en Dios? Es poco probable, porque la entidad metafísica que lleva ese nombre no ocupa más que un lugar de árbitro lejano para mantener tan alejadas como sea posible las dos instancias simétricas de la naturaleza y la sociedad. ¿Están en el Ser? Menos aún, porque, por una paradoja sorprendente, el pensamiento del Ser se ha convertido en el residuo mismo, una vez abandonadas toda ciencia, toda técnica, toda sociedad, toda historia, toda lengua, toda teología, a la simple metafísica, al mero expansionismo del ente. Naturalización, socialización, discursivización, divinización, ontologización, todas esas "-izaciones" son igualmente imposibles. Ninguna forma el fondo común sobre el cual descansarían los colectivos ahora comparables. No, no caemos de la naturaleza en lo social, de lo social en el discurso, del discurso en Dios, de Dios en el Ser. Esas instancias sólo tenían una función constitucional a condición de mantenerse distintas. Ninguna puede cubrir, llenar, subsumir a las otras, ninguna puede servir para describir el trabajo de mediación o de traducción.

Entonces, ¿dónde estamos? ¿En qué caemos? Mientras nos formulemos esta pregunta con seguridad estamos en el mundo moderno, obsesionados por la construcción de una inmanencia (*inmanere*: residir en) o la de construcción de otra. Todavía, para tomar el viejo vocablo, permanecemos en la metafísica. Ahora bien, al recorrer esas redes, no descansamos en nada particularmente homogéneo. Más bien permanecemos en una infrafísica. ¿Somos inmanentes entonces, fuerza entre otras, textos entre otros, sociedad entre otras, ente entre los entes?

Tampoco, porque si, en vez de aferrar los pobres fenómenos a los sólidos ganchos de la naturaleza y la sociedad, dejamos que los mediadores produzcan las naturalezas y las sociedades, invertimos el sentido de las trascendencias modernizadoras. Naturalezas y sociedades se convierten en los productos relativos de la historia. Sin embargo, no caemos en la sola inmanencia porque las redes no están sumidas en nada. No necesitamos un éter misterioso para que se propaguen. No tenemos que proceder a un relleno. Es la concepción de los términos trascendencia e inmanencia la que resulta modificada por el retorno de los modernos a lo no moderno. ¿ Quién nos dijo que la trascendencia debía tener un contrario? Somos, permanecemos, *jamás abandonamos la trascendencia, vale decir, el mantenimiento en la presencia por la mediación del envío.*

Las otras culturas impactaron siempre a los modernos por el aspecto difuso de sus fuerzas activas o espirituales. En ninguna parte ponían en juego materias puras, fuerzas mecánicas puras. Los espíritus y los agentes, los dioses y los antepasados se mezclaban punto por punto. Por contraste, el mundo moderno les aparecía desencantado, vaciado de sus misterios, dominado por las fuerzas lisas de la pura inmanencia a las que sólo nosotros, los humanos, imponíamos una dimensión simbólica, y más allá de las cuales existía, tal vez, la trascendencia del Dios tachado. Si no hay inmanencia, empero, si no hay más que re-
s, agentes, actuantes, no podríamos estar desencantados. No
mos nosotros los que añadimos arbitrariamente la "dimen-

sión simbólica" a meras fuerzas materiales. Éstas son tan trascendentes, activas, agitadas, espirituales como nosotros mismos. La naturaleza no es más inmediatamente accesible que la sociedad o el Dios tachado. En vez del juego sutil de los modernos entre tres entidades, cada una de las cuales era a la vez trascendente e inmanente, obtenemos una sola proliferación de trascendencias. Término polémico inventado para oponerse a la supuesta invasión de la inmanencia, la palabra debe cambiar de sentido si ya no tiene un opuesto.

Yo llamo delegación a esta trascendencia sin contrario. La enunciación, o la delegación, o el envío de mensaje o de mensajero permite permanecer en presencia, o sea, existir. Cuando abandonamos el mundo moderno no caemos sobre alguien o algo, no caemos sobre una esencia, sino sobre un proceso, un movimiento, un pasaje, literalmente un pase, en el sentido que tiene esta palabra en los juegos de pelota. Partimos de una existencia continuada y arriesgada —continuada porque es arriesgada— y no de una esencia; partimos del encuentro y no de la permanencia. Partimos del *vinculum* mismo, del pasaje y de la relación, no aceptando como punto de partida ningún ser que salga de esa relación a la vez colectiva, real y discursiva. No partimos de los hombres, ese recién llegado, ni del lenguaje, todavía posterior. El mundo del sentido y el mundo del ser son un solo y único mundo, el de la traducción, de la sustitución, de la delegación, del pase. De toda otra definición de una esencia diremos que está "desprovista de sentido", en efecto, desprovista de los medios de mantenerse en presencia, de durar. Toda duración, toda dureza, toda permanencia deberá ser pagada por sus mediadores. Es esa exploración de una trascendencia sin contrario lo que hace de nuestro mundo un mundo tan poco moderno, con todos esos nuncios, mediadores, delegados, fetiches, máquinas, figuritas, instrumentos, representantes, ángeles, lugartenientes, portavoces y querubines. ¿Qué mundo es éste que nos obliga a tener en cuenta, a la vez y en el mismo aliento, la naturaleza de las cosas, las técnicas, las ciencias, los

seres de ficción, las religiones pequeñas y grandes, la política, las jurisdicciones, las economías y los inconscientes? Nuestro mundo, claro está. Dejó de ser moderno desde que sustituimos cada una de las esencias por los mediadores, los delegados, los traductores que les dan sentido. Por eso todavía no lo reconocemos. Adoptó un aspecto antiguo con todos esos delegados, ángeles y lugartenientes. Y sin embargo no se parece tampoco a las culturas estudiadas por el etnólogo, porque éste jamás había hecho el trabajo simétrico de convocatoria de los delegados, los mediadores y los traductores a la morada, en su casa, en su propio colectivo. La antropología se había hecho sobre un fondo de ciencia, o sobre un fondo de sociedad, o sobre un fondo de lenguaje; siempre alternaba entre el universalismo y el relativismo cultural, y finalmente nos enseñaba muy poco tanto sobre "Ellos" como sobre "Nosotros".

5.
REDISTRIBUCIÓN

La modernización imposible

Tras haber dibujado la Constitución moderna y las razones que la habían hecho invencible; tras haber mostrado por qué la revolución crítica estaba terminada y cómo la irrupción de los cuasi-objetos, para dar sentido a la Constitución, nos obligaba a volcarnos de la sola dimensión moderna a la dimensión no moderna, la que siempre permanecía presente; tras haber restablecido la simetría entre los colectivos y medido así sus diferencias de tamaño resolviendo al mismo tiempo la cuestión del relativismo, ahora puedo cerrar este ensayo encarando la cuestión más difícil, la del mundo no moderno en el cual pretendo que entramos sin haberlo jamás abandonarlo.

La modernización, aunque destruyó a sangre y fuego la casi totalidad de las culturas y las naturalezas, tenía un objetivo claro. Modernizar permitía distinguir con claridad las leyes de la naturaleza exterior y las convenciones de la sociedad. En todas partes los conquistadores operaban esta partición, remitiendo a los híbridos o al objeto o a la sociedad. Un frente coherente y continuo de revoluciones radicales, en ciencia, en técnica, en administración, en economía, en religión, los acompañaba, verdadera topadora tras la cual el pasado desaparecía para siempre, pero ante la cual por lo menos se abría el porvenir. El pasado era la mezcla bárbara, el porvenir, la distinción civilizadora. Ciertamente, los modernos siempre reconocieron que, en el pasado, ellos también habían mezclado los objetos y las sociedades, las cosmologías y las sociologías. Ocurre que todavía no eran más que premodernos. Y supieron apartarse de ese pa-

sado a través de revoluciones cada vez más terroríficas. Como las otras culturas todavía mezclan las coerciones de la ciencia y las necesidades de su sociedad, hay que ayudarlos a salir de esa confusión anulando su pasado. Bien saben los modernizadores que permanecen algunos islotes de barbarie donde se mezclan demasiado la eficacia técnica y la arbitrariedad social. Pero pronto habremos culminado la modernización, liquidado esos islotes, y estaremos todos en un mismo planeta, todos igualmente modernos, todos al igual capaces de aprovechar lo único que escapa para siempre a la sociedad: la racionalidad económica, la verdad científica, la eficiencia técnica.

Algunos modernizadores hablan todavía como si tal destino fuera posible y deseable. Sin embargo, basta con expresarlo para ver su insensatez. ¿Cómo podríamos terminar por fin la purificación de las ciencias y las sociedades, cuando los mismos modernizadores hacen proliferar los híbridos gracias a la misma Constitución que niega su existencia? Esta contradicción fue largo tiempo ocultada por el propio crecimiento de los modernos. Constantes revoluciones en el Estado, constantes revoluciones en las ciencias, constantes revoluciones en las técnicas realmente iban a terminar por absorber, purificar, civilizar esos híbridos por la vía de una puesta en sociedad, o por la de una puesta en naturaleza. Pero la doble quiebra de la que partí, la del socialismo —por un lado— y la del naturalismo —por el otro—[9] hizo más improbable el trabajo de purificación y más visible la contradicción. No hay ya revoluciones en reserva para continuar la fuga hacia adelante. Los híbridos son tan nu-

[9] *Côté cour* ("lado del patio") y *côté jardin* ("lado del jardín") son dos expresiones del vocabulario teatral traducidas como "por un lado" y "por el otro". *Côté cour* designa el lado derecho del escenario, visto desde la sala, y contrapuesto al *côté jardin*, que es el lado izquierdo. Adicionalmente, en el texto "*côté jardin*" lleva un signo de admiración, lo que la relaciona con la palabra que la antecede: naturalismo. Agradezco a Gévy Baudry y a Víctor Pérez el haberme puesto en el buen camino. [T.]

merosos que ya nadie ve cómo absorberlos en la vieja tierra prometida de la modernidad. De ahí la vacilación repentina de los posmodernos.

La modernización fue despiadada para los premodernos, pero ¿qué decir de la posmodernización? La violencia imperialista ofrecía por lo menos un porvenir, pero la repentina debilidad de los conquistadores es mucho peor, porque, siempre desconectada del pasado, ahora se desconecta del futuro. Tras haber padecido en toda su extensión la realidad moderna, de pronto los pueblos pobres deben padecer la hiperrealidad posmoderna. Nada vale, todo es reflejo, todo es simulacro, todo es signo flotante, y esa misma debilidad, según ellos, nos salvará tal vez de la invasión de las técnicas, de las ciencias, de las razones. ¿Había que destruirlo todo para llegar a hacer leña del árbol caído? El mundo vaciado donde evolucionan los posmodernos es un mundo vaciado por ellos, y sólo por ellos, porque tomaron a los modernos al pie de la letra. El posmodernismo es un síntoma de la contradicción del modernismo, pero no puede hacer su diagnóstico porque comparte la misma Constitución —las ciencias y las técnicas son extrahumanas— pero sin compartir lo que causaba su fuerza y su grandeza —la proliferación de los cuasi-objetos y la multiplicación de los intermediarios entre los humanos y los no humanos.

Sin embargo, el diagnóstico no es muy difícil de plantear, ahora que estamos obligados a considerar en forma simétrica el trabajo de purificación y el de mediación. Incluso en los peores momentos del *imperium* occidental, nunca se trató de separar por fin con claridad las leyes de la naturaleza y las convenciones sociales. Siempre se trataba de construir colectivos mezclando, en una escala cada vez mayor, cierto tipo de no humanos y cierto tipo de humanos, objetos a la Boyle y sujetos a la Hobbes (sin hablar del Dios tachado). La innovación de las redes largas es una interesante particularidad, pero que no es suficiente para ponernos radicalmente aparte de los otros o desconectarnos para siempre de nuestro pasado. No tenemos que continuar la mo-

dernización reuniendo nuestras fuerzas, ignorando a los posmodernos, apretando los dientes, y a pesar de todo creyendo todavía en las dobles promesas del naturalismo y el socialismo, porque esa modernización nunca debutó. Jamás fue otra cosa que la representación oficial de otro trabajo mucho más íntimo y profundo, que hoy continúa en una escala cada vez mayor. Tampoco tenemos que luchar contra la modernización —a la manera militante de los antimodernos o decepcionada de los posmodernos—, porque entonces la emprenderíamos únicamente con la Constitución, a la que no haríamos más que reforzar todavía ignorando aquello que, desde siempre, le proporcionó su energía.

Pero, ¿permite este diagnóstico un remedio a la modernización imposible? Si, como lo he dicho a todo lo largo, la Constitución permite la proliferación de los híbridos porque se niega a pensados como tales, por tanto no mantiene su eficacia sino a condición de negar su existencia. Sin embargo, si la contradicción fecunda entre las dos partes —el trabajo oficial de purificación y el oficioso de mediación— se vuelve claramente visible, ¿no va a dejar de ser eficaz la Constitución? ¿No se volverá imposible la modernización? ¿Vamos a volvernos, o habremos de volvernos una vez más, premodernos? ¿Tenemos que resignarnos a convertirnos en antimodernos? A falta de algo mejor, ¿tendremos que seguir siendo modernos, pero sin la fe, a la manera crepuscular de los *posmos*?

Exámenes de pasaje

Para dar respuesta a estas preguntas, primero debemos hacer la selección en las diversas posiciones que bosquejé en el curso de este ensayo, de manera que compongamos lo no moderno con lo que tienen de mejor. ¿Qué vamos a conservar de los modernos? *Todo, salvo la confianza exclusiva en su Constitución,* que habrá que enmendar un poco. Su tamaño viene de haber

hecho proliferar a los híbridos, extendido cierto tipo de redes, acelerado la producción de las trazas, multiplicado los delegados, producido universales relativos por tanteos. Su audacia, su búsqueda, su innovación, su bricolage, su sinrazón juvenil, la escala cada vez mayor de su acción, la creación de objetos estabilizados independientes de la sociedad, la libertad de una sociedad liberada de los objetos, eso es lo que queremos mantener. En cambio, no podemos conservar la ilusión (positiva o negativa) que se hacen de sí mismos y que quieren generalizar a todos: ateos, materialistas, espiritualistas, teístas, racionales, eficientes, objetivos, universales, críticos, radicalmente distintos de los otros colectivos, desconectados de su pasado, al que sólo el historicismo permite mantener en supervivencia artificial, separados de la naturaleza sobre la cual el sujeto o la sociedad impondría con arbitrariedad formas, denunciadores siempre en guerra contra ellos mismos.

Estábamos lejos de los premodernos a causa de la Gran División exterior, simple exportación, lo dije, de la Gran División interior. Poniendo fin a ésta, aquélla desaparece, remplazada por diferencias de tamaño. Ahora que no estamos ya tan alejados de los premodernos, pues, tenemos que preguntarnos cómo seleccionarlos a ellos también. Ante todo conservemos lo mejor que tienen, su aptitud para reflexionar de manera exclusiva en la producción de los híbridos de naturaleza y de sociedad, de cosa y de signo, su certidumbre de que las trascendencias abundan, su capacidad para concebir el pasado y el porvenir como repetición y renovación, la multiplicación de otros tipos de no humanos, distintos de aquellos de los modernos. En cambio, no podríamos conservar el conjunto de los límites que imponen al dimensionamiento de los colectivos, a la localización por territorio, al proceso de acusación victimaria, al etnocentrismo y, por último, a la indiferenciación duradera de las naturalezas y las sociedades.

Pero la selección parece imposible y hasta contradictoria, porque el dimensionamiento de los colectivos depende del si-

lencio que se hace sobre los cuasi-objetos. ¿Cómo conservar el tamaño, la búsqueda, la proliferación, explicitando a los híbridos? Sin embargo, ésa es la amalgama que busco: conservar la puesta en naturaleza y la puesta en sociedad que permiten el cambio de tamaño por la creación de una verdad exterior y de un sujeto de derecho, sin por ello ignorar el trabajo continuo de construcción conjunta de las ciencias y las sociedades. Utilizar a los premodernos para pensar los híbridos, pero conservar de los modernos el resultado final del trabajo de purificación, vale decir, la puesta en una caja negra de una naturaleza exterior claramente distinta de los sujetos. Seguir de manera continua el gradiente que lleva de las existencias inestables a las esencias estabilizadas, y a la inversa. Lograr el trabajo de purificación, pero como un caso particular del trabajo de mediación. Mantener todas las ventajas del dualismo de los modernos sin sus inconvenientes —la clandestinidad de los cuasi-objetos—; conservar todas las ventajas del monismo de los premodernos sin padecer sus límites: la restricción de tamaño por la confusión duradera de los saberes y los poderes.

Los posmodernos sintieron la crisis, y por tanto también ellos merecen el examen y la selección. Es imposible conservar su ironía, su desesperación, su desaliento, su nihilismo, su autocrítica, porque todas esas bellas cualidades dependen de una concepción del modernismo que éste jamás practicó realmente. En cambio, podemos salvar la deconstrucción —pero como ésta ya no tiene contrario se convierte en constructivismo y ya no tiene puntos de contacto con la autodestrucción—; podemos mantener su rechazo de la naturalización —pero como la misma naturaleza ya no es natural, ese rechazo ya no aleja de las ciencias constituidas sino que por el contrario acerca a las ciencias en acción—; podemos conservar su gusto tan pronunciado por la reflexividad —pero como esta propiedad es compartida entre todos los actores, pierde su carácter paródico para volverse positivo—; por último, podemos rechazar con ellos la idea de un tiempo coherente y homogéneo que avanzaría

con paso de ganso, pero sin conservar su gusto por la cita y el anacronismo que mantiene la creencia en un pasado realmente superado. Quiten a los posmodernos las ideas que se hacen de los modernos, y sus vicios se convierten en virtudes, virtudes no modernas.

FIGURA 14

Lo que conservamos	Lo que rechazamos
De los modernos redes extensas tamaño experimentación universales relativos separación de la naturaleza objetiva y de la sociedad libre	separación de la naturaleza y de la sociedad clandestinidad de las prácticas de mediación Gran División exterior denuncia crítica universalidad, racionalidad
De los premodernos no separabilidad de las cosas y los signos trascendencia sin contrario multiplicación de los no humanos temporalidad por intensidad	obligación de relacionar el orden social y natural mecanismo de acusación victimaria etnocentrismo territorio escala
De los posmodernos tiempo múltiple deconstrucción reflexividad desnaturalización	creencia en el modernismo impotencia deconstrucción crítica reflexividad irónica anacronismo

Por desgracia, no veo nada entre los antimodernos que valga la pena ser salvado. Siempre a la defensiva, creyeron sin cesar lo que los modernos decían de sí mismos para invertir con violencia su signo. Antirrevolucionarios, tanto del tiempo pasado como de la tradición se hicieron la misma idea ridícula que los modernos. Los valores que ellos defienden jamás fueron otra cosa que el residuo dejado por sus enemigos, sin que comprendan nunca que la grandeza de los modernos, en la práctica, radicaba en los valores inversos, mucho más comple-

tos. Incluso en sus combates de retaguardia no lograron innovar, ocupando el pequeño rincón que les asignaban. Ni siquiera puede decirse en su favor que pusieron un freno al frenesí de los modernos, de quienes siempre fueron, en el fondo, sus mejores comparsas.

El balance de este examen no es desfavorable. Podemos conservar las Luces sin la modernidad, a condición de reintegrar en la Constitución los objetos de las ciencias y las técnicas, cuasi-objetos entre muchos otros, cuya génesis no debe ya ser clandestina, sino seguida de punta a punta, desde los acontecimientos calientes que les dieron nacimiento hasta ese enfriamiento progresivo que los transforma en esencias de la naturaleza o de la sociedad.

¿Es posible elaborar una Constitución que permitiría reconocer oficialmente ese trabajo? Debemos hacerlo, porque la modernización a la antigua no podrá ya absorber ni a los otros pueblos ni a la naturaleza, por lo menos ésa es la convicción que se encuentra en el origen de este ensayo. El mundo moderno, por su mismo bien, ya no puede extenderse sin volver a ser lo que en la práctica nunca dejó de ser, o sea, como todos los otros, un mundo no moderno. Esta fraternidad es esencial para absorber los dos conjuntos que la modernización revolucionaria dejaba tras ella: las multitudes naturales de las que ya no somos dueños, las multitudes humanas que ya nadie domina. La temporalidad moderna daba la impresión de una aceleración continua, expulsando a la nada del pasado a masas cada vez mayores de humanos y no humanos mezcladas. La irreversibilidad cambió de campo. Si hay una cosa de la que ya no es posible librarse es de las naturalezas y las multitudes, ambas igualmente globales. La tarea política prosigue con nuevos costos. Hubo que modificar de punta a punta la fábrica de nuestros colectivos para absorber al ciudadano del siglo XVIII y al obrero del XIX. Tendremos que transformarnos otro tanto para hacer lugar hoy a los no humanos creados por las ciencias y las técnicas.

El humanismo redistribuido

Antes de poder enmendar la Constitución, primero debemos desplazar lo humano, al que el humanismo no hace bastante justicia. El sujeto de derecho, el ciudadano actor del Leviatán, el rostro perturbador de la persona humana, el ser de relación, la conciencia, el *cogito*, el hombre de lenguaje que busca sus palabras, el hermeneuta, el yo profundo, el tú y el ti[10] de la comunicación, la presencia a sí, la intersubjetividad, otras tantas figuras magníficas que los modernos supieron pintar y salvar. Pero todas esas figuras son asimétricas porque son la pareja del objeto de las ciencias, el que yace huérfano, abandonado en las manos de aquellos que tanto los epistemólogos como los sociólogos creen reductores, objetivos, racionales. ¿Dónde están los Mounier de las máquinas, los Lévinas de los animales, los Ricœur de los hechos? Pero lo humano, ahora lo comprendemos, no puede ser captado y salvado sin que le devuelvan esa otra mitad de sí mismo, la parte que corresponde a las cosas. Mientras el humanismo se haga por contraste con el objeto dejado a la epistemología, no comprenderemos ni lo humano ni lo no humano.

¿Dónde situar lo humano? Sucesiones históricas de cuasi-objetos cuasi-sujetos, es imposible definirlo por una esencia, eso lo sabemos desde hace mucho tiempo. Su historia y su antropología son demasiado diversas para que se lo circunscriba de una vez por todas. Pero la astucia de Sartre, que lo define por una existencia libre que se extirpa de una naturaleza desprovista de significación, a todas luces nos está prohibida porque hemos devuelto la acción, la voluntad, la significación y la palabra misma

[10] *Le tu et le toi* en el original. Mientras que *tu* es sólo pronombre, *toi* es una palabra que tiene varias valencias: puede ser pronombre (tú), complemento directo (te) y también indirecto (ti), según su ubicación en la frase. [T.]

a todos los cuasi-objetos. Ya no existe un práctico-inerte para atrapar ahí la pura libertad de la existencia humana. Oponerlo al Dios tachado (o inversamente reconciliado con Él) también es imposible, porque es en su oposición común con la naturaleza como la Constitución moderna los ha definido a los tres. Entonces, ¿hay que sumirlo en la naturaleza? Pero al ir a buscar algunos resultados de ciertas disciplinas científicas para vestir a ese robot animado de neuronas, de pulsiones, de genes egoístas, de necesidades elementales y de cálculos económicos, no abandonaríamos los monstruos y las máscaras. Las ciencias multiplican las formas sin lograr desplazarlas ni reducirlas ni unificarlas. Ellas añaden realidad, no la sustraen. Los híbridos que inventan en el laboratorio son más exóticos todavía que aquellos que pretenden reducir. ¿Hay que anunciar solemnemente la muerte del hombre y disolverlo en los juegos de lenguaje, reflejo evanescente de estructuras inhumanas que escaparían a toda comprensión? Claro que no, porque no estamos ni en el discurso ni en la naturaleza. De todos modos, nada es lo bastante inhumano para disolver allí el hombre y anunciar su muerte. Sus voluntades, sus acciones, sus palabras abundan demasiado. ¿Habrá que evitar la cuestión haciendo de lo humano algo trascendental que nos alejaría para siempre de la simple naturaleza? Sería volver a caer sólo sobre uno de los polos de la Constitución moderna. ¿Habrá que extender por la fuerza alguna definición provisional y particular inscrita en los derechos del hombre o los preámbulos de las constituciones? Sería volver a trazar las dos Grandes Divisiones y creer en la modernización.

Si lo humano no posee una forma estable, sin embargo no es informe. Si, en vez de relacionarlo con uno u otro de los dos polos de la Constitución, lo acercamos al medio, se convierte en el mediador y en el mismo intercambiador. Lo humano no es uno de los polos de la Constitución que se opondría a los no humanos. Las dos expresiones de humanos o no humanos son resultados tardíos que no bastan ya para designar la otra dimensión. La escala de valor no consiste en hacer deslizar la defini-

ción de lo humano a lo largo de la línea horizontal que une el polo del objeto con el del sujeto, sino en hacedo deslizar a lo largo de la dimensión vertical que define el mundo no moderno. Revelemos su trabajo de mediación, y adoptará una forma humana. Encúbramoslo, y habrá que hablar de inhumanidad, aunque se trate de la conciencia o de la persona moral. La expresión "antropomórfica" subestima nuestra humanidad, y mucho. De lo que habría que hablar es de morfismo. En él se cruzan los tecnomorfismos, los zoomorfismos, los fusimorfismos, los ideomorfismos, los teomorfismos, los sociomorfismos, los psicomorfismos. Son sus alianzas y sus intercambios los que definen en su conjunto el *antropos*. Intercambiador o mezclador de morfismos, eso es lo que lo define bastante. Cuanto más se acerca a esta distribución, más humano es. Cuanto más se aleja, más adopta formas múltiples en las cuales su humanidad se vuelve bien pronto indiscernible, aunque sus figuras sean las de la persona, del individuo o del yo. Al querer aislar su forma de las que mezcla, no se lo defiende, se lo pierde.

¿Cómo sería amenazado por las máquinas? Él las hizo, él formó parte de ellas, él distribuyó en sus miembros sus propios miembros, él construye su propio cuerpo con ellas. ¿Cómo sería amenazado por los objetos? Ellos fueron todos cuasi-sujetos circulando en el colectivo que trazaban. Él está hecho de ellos, tanto como ellos están hechos de él. Él mismo se definió multiplicando las cosas. ¿Cómo sería engañado por la política? Es él quien la hizo, recomponiendo el colectivo por las continuas controversias sobre la representación que permiten decir a cada instante lo que él es y lo que quiere. ¿Cómo sería oscurecido por la religión? Es a través de ella como se relaciona con todos sus semejantes, como se conoce en cuanto persona presente en las enunciaciones. ¿Cómo sería manipulado por la economía? Su forma provisional es inasignable sin la circulación de los bienes y las deudas, sin la distribución continua de los lazos sociales que tejemos por la gracia de las cosas. Ahí está, delegado, mediado, repartido, enviado, enunciado, irreductible. ¿De dónde

viene la amenaza? En parte de aquellos que quieren reducirlo a una esencia y que, despreciando las cosas, los objetos, las máquinas, lo social, cortando todas las delegaciones y todos los envíos, construyendo por relleno niveles lisos y plenos, mezclando todos los órdenes de misión, hacen del humanismo una cosa frágil y preciosa aplastada por la naturaleza, por la sociedad o por Dios.

Los humanistas modernos son reductores porque tratan de referir la acción solamente a algunas potencias, no dejando al resto del mundo más que simples intermediarios o simples formas mudas. Es cierto que al redistribuir la acción entre todos los mediadores se pierde la forma reducida del hombre, pero se gana otra, que hay que llamar irreducida. Lo humano está en la misma delegación, en el pase, en el envío, en el intercambio continuo de las formas. Por supuesto que no es una cosa, pero las cosas tampoco son cosas. Por supuesto que no es una mercancía, pero las mercancías tampoco son mercancías. Por supuesto que no es una máquina, pero el que ha visto máquinas sabe cuán poco maquinales son. Por supuesto que no es de este mundo, pero este mundo tampoco es de este mundo. Por supuesto que no está en Dios, pero ¿qué relación hay entre el Dios de arriba y el que habría que llamar de abajo? El humanismo sólo puede mantenerse si se comparte con todos sus enviados. La naturaleza humana es el conjunto de sus delegados y sus representantes, de sus figuras y sus mensajeros. Ese universal, simétrico, bien vale éste, doblemente, asimétrico, de los modernos. Esa nueva posición, desfasada respecto de la del sujeto/sociedad, ahora conviene garantizarla por una Constitución enmendada.

La Constitución no moderna

En el curso de este ensayo simplemente restablecí la simetría entre las dos ramas del gobierno, el de las cosas —llamado ciencia y técnica— y el de los hombres. También mostré por qué

la separación de los poderes entre las dos ramas, tras haber permitido la proliferación de los híbridos, no podía ya representar con dignidad a ese nuevo estado llano. Una constitución se evalúa por las garantías que ofrece. La de los modernos, lo recordamos, permitía asegurar cuatro garantías que no tenían sentido sino tomadas todas juntas pero a condición de permanecer estrictamente separadas. La primera aseguraba a la naturaleza su dimensión trascendente distinguiéndola de la fábrica de la sociedad —por tanto, opuesta a la unión continua del orden natural y del orden social entre los premodernos. La segunda aseguraba su dimensión inmanente a la sociedad haciendo a los ciudadanos libres por entero de reconstruirla en forma artificial, contrariamente a la unión continua del orden social y del orden natural, que obligaba a los premodernos a no poder modificar a una sin modificar a la otra. Pero como en la práctica esa doble separación permitía movilizar y construir la naturaleza —vuelta inmanente por movilización y construcción— y, a la inversa, hacer estable y duradera a la sociedad —convertida en trascendente por reclutamiento de no humanos cada vez más numerosos—, una tercera garantía aseguraba el bloqueo entre las dos ramas del gobierno: aunque movilizable y construida, la naturaleza quedará sin relación con la sociedad, la cual, aunque trascendente y sostenida por las cosas, ya no tendrá relación con la naturaleza. En otras palabras, los cuasi-objetos serán oficialmente desterrados —¿habrá que decir convertidos en tabúes?— y las redes de traducción pasarán a la clandestinidad, ofreciendo al trabajo de purificación una contrapartida que sin embargo no dejarán de pensar y de cubrir, hasta que los posmodernos la obliteren del todo. La cuarta garantía del Dios tachado permitía estabilizar ese mecanismo dualista y asimétrico asegurando una función de arbitraje pero sin presencia ni poder.

Para bosquejar la Constitución no moderna, basta con tener en cuenta lo que la primera había hecho a un lado y seleccionar las garantías que deseemos conservar. Nuestro compromiso fue dar una representación a los cuasi-objetos. En conse-

cuencia, lo que hay que suprimir es la tercera garantía, porque es ella la que imposibilitaba la continuidad de su análisis. La naturaleza y la sociedad no son dos polos distintos, sino una sola y misma producción de sociedades-naturalezas, de colectivos. Por tanto, la primera garantía se convierte en la no separabilidad de los cuasi-objetos, cuasi-sujetos. Todo concepto, toda institución, toda práctica que perturbe el despliegue continuo de los colectivos y su experimentación de híbridos la consideraremos peligrosa, nefasta y, en pocas palabras, inmoral. El trabajo de mediación se convierte en el centro mismo del doble poder natural y social. Las redes salen de su clandestinidad. El Imperio del Medio es representado. El estado llano, que no era nada, se convierte en todo.

Sin embargo, lo dije, no deseamos volvernos premodernos. La no separabilidad de las naturalezas y las sociedades tenía el inconveniente de imposibilitar la experimentación a gran escala, porque toda transformación de la naturaleza debía estar en armonía, punto por punto, con una transformación social, y a la inversa. Pero de los modernos queremos conservar su innovación mayor: la separabilidad de una naturaleza que nadie construyó —trascendencia— y la libertad de maniobra de una sociedad que es nuestra obra —inmanencia—; no obstante, no deseamos heredar la clandestinidad del mecanismo inverso que permite construir la naturaleza —inmanencia— y estabilizar en forma duradera la sociedad a través de la trascendencia.

Ahora bien, podemos conservar las dos primeras garantías de la vieja Constitución sin mantener la duplicidad, hoy visible, de su tercera garantía. La trascendencia de la naturaleza, su objetividad, o la inmanencia de la sociedad, su subjetividad, *provienen del trabajo de mediación sin depender de su separación, contrariamente a lo que pretende la Constitución de los modernos.* El trabajo de puesta en naturaleza o de puesta en sociedad proviene del desenlace duradero e irreversible del trabajo común de delegación y traducción. Al fin y al cabo, realmente hay una naturaleza que no hicimos, y una sociedad que podemos cambiar;

en verdad hay hechos científicos indiscutibles y sujetos de derecho, pero se convierten en la doble consecuencia de una práctica visible en continuo, en vez de ser, como en los modernos, las causas lejanas y opuestas de una práctica invisible que los contradice. Nuestra segunda garantía, por lo tanto, permite recuperar las dos primeras de la Constitución moderna, pero sin separarlas. Cualquier concepto, cualquier institución, cualquier práctica que perturbe la objetivación progresiva de la naturaleza —la puesta en caja negra— y a la vez la subjetivización de la sociedad —la libertad de maniobra—, serán considerados nefastos, peligrosos y, muy simplemente, inmorales. Sin esta segunda garantía, las redes liberadas por la primera conservarían su índole salvaje y clandestina. Los modernos no se equivocaban cuando querían no humanos objetivos y sociedades libres. Sólo era falsa su certeza de que esa doble producción exigía la distinción absoluta de los dos términos y la represión continua del trabajo de mediación.

La historicidad no encontraba lugar en la Constitución moderna porque estaba enmarcada por las tres únicas entidades cuya existencia reconocía. La historia contingente existía únicamente para los humanos, y la revolución se convertía en el único medio para los modernos de comprender su pasado, como lo mostré más arriba, rompiendo por completo con él. Pero el tiempo no es un flujo homogéneo y liso. Si bien depende de las asociaciones, éstas no dependen de él. Ya no deben poder hacernos la jugada del tiempo que pasa para siempre reagrupando en un conjunto coherente elementos que pertenecen a todos los tiempos y a todas las ontologías. Si queremos recuperar la capacidad de selección que parece esencial a nuestra moralidad y que define lo humano, es menester que ningún flujo temporal coherente venga a limitar nuestra libertad de elección. La tercera garantía, tan importante como las otras, es poder combinar libremente las asociaciones sin tener nunca frente a nosotros la elección entre el arcaísmo y la modernización, lo local y lo global, lo cultural y lo universal, lo natural

y lo social. La libertad se ha desplazado del mero polo social para ocupar el medio y la parte inferior y convertirse en capacidad de selección y de recombinación de los embrollos sociotécnicos. Toda nueva apelación a la revolución, todo corte epistemológico, toda inversión copernicana, toda pretensión de prescribir para siempre determinadas prácticas las consideraremos peligrosas o, lo que es incluso peor a la manera de ver de los modernos, ¡caducas!

FIGURA 15

Constitución moderna	Constitución no moderna
1ª garantía: la naturaleza es trascendente pero movilizable (inmanente).	1ª garantía: no separabilidad de la producción común de las sociedades y las naturalezas.
2ª garantía: la sociedad es inmanente pero nos supera infinitamente (trascendente).	2ª garantía: observación sucesiva de la puesta en naturaleza, objetiva, y de la puesta en sociedad, libre. Al fin y al cabo, hay en verdad trascendencia de la naturaleza, inmanencia de la sociedad, pero ambos no están separados.
3ª garantía: la naturaleza y la sociedad son totalmente distintas y el trabajo de purificación no tiene relación con el trabajo de mediación.	3ª garantía: la libertad es redefinida como una capacidad de selección de las combinaciones de híbridos que ya no depende de un flujo temporal homogéneo.
4ª garantía: el Dios tachado está totalmente ausente pero asegura el arbitraje entre las dos ramas del gobierno.	4ª garantía: la producción de híbridos, al volverse explícita y colectiva, se convierte en el objeto de una democracia ampliada que regula o disminuye su cadencia.

Pero si tengo razón en mi interpretación de la Constitución moderna, si de veras permitió el desarrollo de los colectivos prohibiendo oficialmente lo que dejaba hacer en la práctica, ¿cómo podríamos seguir haciéndolo, ahora que hemos hecho visible y oficial su práctica? Al ofrecer estas garantías para remplazar las precedentes, ¿no imposibilitamos tanto ese doble lenguaje como el crecimiento de los colectivos? Precisamente es lo que

deseamos hacer. De esa disminución, de esa moderación, de esa regulación esperamos nuestra moralidad. La cuarta garantía, tal vez la más importante, es remplazar la loca proliferación de los híbridos por su producción regulada y decidida en común. Acaso sea tiempo de volver a hablar de democracia, pero de una democracia extendida a las cosas mismas. Ya no deben poder hacernos otra vez la jugada de Arquímedes.

¿Hay que añadir que el Dios tachado, en esta nueva Constitución, resulta liberado de la posición indigna que le hacían ocupar? La cuestión de Dios está reabierta, y los no modernos ya no tienen que tratar de generalizar la metafísica improbable de los modernos que los obligaba a creer en la creencia.

El Parlamento de las cosas

Nosotros queremos que la selección meticulosa de los cuasi-objetos se vuelva posible no ya oficiosamente y con disimulo, sino de manera oficial y pública. En esa voluntad de puesta al día, en palabra y en público, seguimos reconociéndonos en la intuición de las Luces. Pero esa intuición nunca tuvo la antropología de su ambición. Compartió lo humano y lo no humano y creyó que los otros no lo hacían. Necesaria tal vez para incrementar la movilización, esa división resultó superflua, inmoral y, digámoslo ahora, anticonstitucional. Fuimos modernos. Muy bien. Ya no podemos serlo de la misma manera. Al enmendar la Constitución, seguimos creyendo en las ciencias, pero en vez de tomarlas en su objetividad, su verdad, su frialdad, su extraterritorialidad —cualidades que jamás tuvieron sino por la recuperación arbitraria de la epistemología—, las tomamos en lo que siempre tuvieron de más interesante: su audacia, su experimentación, su incertidumbre, su calor, su mezcla incongruente de híbridos, su loca capacidad para recomponer el lazo social. Sólo les quitamos el misterio de su nacimiento y el peligro que su clandestinidad hacía correr a la democracia.

Sí, en verdad somos los herederos de las Luces, cuyo racionalismo asimétrico no es lo bastante grande para nosotros. Los descendientes de Boyle habían definido un parlamento de los mudos, el laboratorio, donde los científicos, simples intermediarios, hablaban solos en nombre de las cosas. ¿Qué decían esos representantes? Nada, salvo lo que las cosas habrían dicho por sí mismas si sólo hubiesen podido hablar. Los descendientes de Hobbes, al margen del laboratorio, habían definido la República, donde los ciudadanos desnudos, al no poder hablar todos a la vez, se hacían representar por uno de ellos, el soberano, simple intermediario portavoz de sus palabras. ¿Qué decía ese representante? Nada, salvo lo que los ciudadanos habrían dicho de haber podido hablar todos al mismo tiempo. Pero de inmediato se introdujo una duda sobre la calidad de esta doble traducción. ¿Y si los sabios hablaran de sí mismos, en vez de hablar de las cosas? ¿Y si el soberano perseguía sus propios intereses, en vez de recitar el libreto escrito para él por sus mandantes? En el primer caso, perderíamos la naturaleza y recaeríamos en las disputas humanas; en el segundo, recaeríamos en el estado de naturaleza y en la guerra de todos contra todos. Al definir una separación total entre las dos representaciones científicas y políticas, la doble traducción-traición se volvía posible. Jamás sabremos si los científicos traducen o traicionan. Jamás sabremos si los mandatarios traicionan o traducen.

Durante el período moderno, las críticas siempre se alimentarán de esa doble duda y de la imposibilidad de ponerle fin alguna vez. Sin embargo, el modernismo supuso escoger ese arreglo pero desconfiar constantemente de sus dos tipos de representantes, sin por ello convertirlo en un solo y único problema. Los epistemólogos se interrogaron sobre el realismo científico y la fidelidad de las ciencias a las cosas; los politólogos se interrogaron sobre el sistema representativo y la fidelidad relativa de los elegidos y los portavoces. Todos tuvieron en común odiar a los intermediarios y querer un mundo inmediato, vaciado de sus mediadores. Todos pensaron que la fidelidad de la re-

presentación tenía ese precio, sin comprender jamás que la solución de su problema se encontraba en la otra rama del gobierno.

En el curso de este ensayo objeté tal división de las tareas, porque ya no permitía construir la casa común que albergará a las sociedades-naturalezas que nos legaron los modernos. No hay dos problemas de representación sino uno solo. No tiene dos ramas sino una sola cuyos productos sólo se distinguen tardíamente y tras un examen común. Los científicos no parecen traicionar la realidad exterior sino porque construyen sus sociedades y sus naturalezas a la vez. El soberano no parece traicionar a sus mandantes sino porque mezcla a la vez ciudadanos y la enorme masa de los no humanos que permiten que el Leviatán se sostenga. La desconfianza sobre la representación científica venía tan sólo de que, se creía, sin la polución social la naturaleza sería inmediatamente accesible. La desconfianza sobre la representación política venía de que, se creía, sin la perversión de las cosas el lazo social se volvería transparente. "Eliminen lo social y tendrán por fin una representación fiel", decían unos. "Eliminen los objetos y tendrán por fin una representación fiel", afirmaban otros. Todo su debate procedía de la división definida por la Constitución moderna.

Retomemos tanto las dos representaciones como la doble duda sobre la fidelidad de los mandatarios y habremos definido el parlamento de las cosas. En su recinto se encuentra recompuesta la continuidad de lo colectivo. No hay ya verdades desnudas, pero tampoco ciudadanos desnudos. Los mediadores tienen todo el espacio para ellos. Las Luces tienen finalmente su morada. Las naturalezas están presentes, pero con sus representantes, los científicos, que hablan en su nombre. Las sociedades están presentes, pero con los objetos que las lastran desde siempre. Que uno de los mandatarios hable del agujero de ozono, que el otro represente las industrias químicas de la región Rhône-Alpes, un tercero a los obreros de esa misma industria química, otro a los electores del Lyonnais, que un quin-

to hable de la meteorología de las regiones polares, que otro más lo haga en nombre del Estado, qué nos importa, con tal que todos se pronuncien sobre la misma cosa, sobre ese cuasi-objeto que todos crearon, ese objeto-discurso-naturaleza-sociedad cuyas propiedades nuevas nos sorprenden a todos y cuya red se extiende de mi heladera a la Antártida pasando por la química, el derecho, el Estado, la economía y los satélites. Los embrollos y las redes que no tenían lugar tienen todo el que quieren para ellos. Son ellos los que hay que representar, alrededor de ellos se reúne en adelante el Parlamento de las cosas. "La piedra que los constructores habían desechado se ha convertido en la piedra angular."[11]

No tenemos que crear ese Parlamento de pies a cabeza, apelando a una revolución más. Basta con que ratifiquemos lo que hacemos todos desde siempre, con tal que reconsideremos nuestro pasado, que comprendamos retrospectivamente hasta qué punto nunca fuimos modernos, y que reajustemos las dos mitades de ese símbolo quebrado por Hobbes y Boyle en señal de reconocimiento. La mitad de nuestra política se hace en las ciencias y las técnicas. La otra mitad de la naturaleza se hace en las sociedades. Empalmemos las dos, y la política vuelve a empezar. ¿Será demasiado poco ratificar públicamente lo que ya se hace? Como lo aprendimos a todo lo largo de este ensayo, la representación oficial es eficaz; ella es la que, en la vieja Constitución, permite explorar los híbridos. Si pudiéramos escribir una nueva modificaríamos con profundidad el curso de los cuasi-objetos. ¿Será esperar demasiado de un cambio de representación que parece no depender más que del trozo de papel de una Constitución? Probablemente, pero yo llevé a cabo mi trabajo de filósofo y de constituyente reuniendo los temas dispersos de la antropología comparada. Otros sabrán convocar a ese Parlamento.

[11] Alusión a Salmos 118,22. [T.]

No tenemos mucha elección. Si no cambiamos la casa común, no absorberemos en ella las otras culturas que ya no podemos controlar y seremos para siempre incapaces de acoger ese entorno que ya no podemos dominar. Ni la naturaleza ni los Otros se volverán modernos. A nosotros nos corresponde modificar nuestras maneras de cambiar. O de otro modo será en vano que el Muro de Berlín cayera durante el milagroso año del Bicentenario, ofreciéndonos esa única lección de cosas sobre la quiebra conjunta del socialismo y el naturalismo.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, The Vinking Press [*Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967].

Augé, M. (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie*, París, Hermann.

— (1986), *Un ethnologue dans le métro*, París, Hachette [*Un etnólogo en el metro*, Barcelona, Gedisa, 1998].

Authier, M. (1989), "Archimède, le canon du savant", en M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, París, Bordas, pp. 101-128 [*Historia de las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1991].

Barthes, R. (1985), *L'Aventure sémiologique*, París, Le Seuil [*La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997].

Bensaude-Vincent, B. (1989), "Lavoisier: une révolution scientifique", en M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences, op. cit.*, pp. 363-386.

Bloor, D. (1982), *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie*, París, Éditions Pandore.

— (1983), *Wittgenstein and the Social Theory of Knowledge*, Londres, Macmillan.

Boltanski, L. (1990), *L'Amour et la Justice comme compétences*, París, A.M. Métailié [*El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000].

Boltanski, L. y Thévenot, L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, París, Gallimard.

Bonte, P. y Izard, M. (dir.) (1991), *Dictionnaire de l'éthnologie et de l'anthropologie*, París, PUF [*Diccionario de etnología y antropología*, Tres Cantos, Akal, 1996].

Bower, G. y Latour, B. (1987), "A Booming Discipline Short of Dis-

cipline. Social Studies of Science in France", *Social Studies of Sciences*, vol. 17, pp. 715-748.

Braudel, F. (1979), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, París, Armand Colin [*Civilización material, economía y capitalismo, ss. XV-XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1984].

Brown, R. (1976), "Reference. In Memorial Tribute to Eric Lenneberg", *Cognition*, vol. 4, pp. 125-153.

Callon, M. (1986), "Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc", *L'Année sociologique*, vol. 36, pp. 169-208.

— (1991), "Réseaux technico-économiques et irréversibilités", en R. Boyer, B. Chavance y O. Godard (dir.), *Les Figures de l'irréversibilité en économie*, París, Éditions de l'EHESS, pp. 195-230.

— (dir.) (1989), *La Science et ses réseaux. Genèse de circulation des faits scientifiques. Anthropologie des sciences et des techniques*, París, La Découverte.

Callon, M. y Latour, B. (1981), "Unscrewing the Big Leviathans. How Do Actors Macrostructure Reality", en K. Knorr y A. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology, Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*, Londres, Routledge, pp. 277-303.

Callon, M. y Latour, B. (dir.) (1991), *La Science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise* (nueva edición revisada y aumentada), París, La Découverte.

Callon, M. y Latour, B. (1992), "Do not Throw out the Baby with the Bath's School", en A. Pickering, *Science as Practice and Culture*, Chicago, Chicago University Press.

Callon, M., Law, J. y Rip, A. (eds.) (1986), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, Londres, Macmillan.

Canguilhem, G. (1968), *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin.

Chandler, A. D. (1989), *La Main visible des managers: une analyse historique*, París, Economica, 1988.

— (1990), *Scale and Scope. The Dynamics of Industrial Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Chateauraynaud, F. (1991), *La Faute professionnelle*, A.-M. Métailié, París.

Claverie, E. (1990), "La Vierge, le désordre, la critique", *Terrain*, vol. 14, pp. 60-75.

Cohen, I. B. (1985), *Revolution in Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Collins, H. (1985), *Changing Order. Replication and Induction*, Londres, Sage.

— (1990), "Les sept sexes. Étude sociologique de la détection des ondes gravitationnelles", en M. Callon y B. Latour (dir.), *La science telle qu'elle se fait, op. cit.*, pp. 262-297.

Collins, H. y Pincht, T. (1991), "En parapsychologie, rien ne se passe qui ne soit scientifique", en M. Callon y B. Latour (dir.), *La science telle qu'elle se fait, op. cit.*, pp. 297-343.

Collins, H. y Yearley, S. (1992), "Epistemological Chiken", en A. Pickering (dir.), *Science as Practice and Culture, op. cit.*

Copans, J. y Jamin, J. (1978), *Aux origines de l'anthropologie française*, París, Le Sycomore.

Debray, R. (1991), *Cours de médiologie générale*, París, Gallimard. Deleuze, G. (1968), *Différence et répétition*, París, PUF [*Diferencia y repetición*, Gijón, Ediciones Júcar, 1987].

Deleuze, G. y Guattari, F. (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minuit [*El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998].

Descola, P. (1986), *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Maison des sciences de l'homme.

Desrosière, A. (1984), "Histoires de formes: statistiques et sciences sociales avant 1940", *Revue française de sociologie*, vol. 26, pp. 277-310.

Durkheim, É. y Mauss, M. (1903), "De quelques formes primitives de classification", *Année sociologique*, vol. 6 ["Sobre algunas formas primitivas de clasificación", en É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas*, Madrid, Ayuso, 1992].

Eco, U. (1985), *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération in-*

terprétative dans les textes narratifs, París, Grasset [*Lector in fabula*, Barcelona, Lumen, 1999].
Eisenstein, E. (1991), *La Révolution de l'imprimé dans l'Europe des premiers temps modernes*, París, La Découverte [*La revolución de la imprenta en la edad moderna europea*, Tres Cantos, Akal, 1994].
Ellul, J. (1977), *Le Système technicien*, París, Calman-Lévy.
Fabian, J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.
Favret-Saada, J. (1977), *Les Mots, la Mort, le Sort*, París, Gallimard.
Funkenstein, A. (1986), *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.
Furet, F. (1978), *Penser la révolution française*, París, Gallimard [*Pensar la revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980].
Garfinkel, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Nueva Jersey, Prentice Hall [*Estudios en etnometodología*, Rubí, Anthropos, 2006].
Girard, R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset [*El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982].
— (1983), "La danse de Salomé", en P. Dumouchel y J.-P. Dupuy (dirigido por), *L'Auto-organisation de la physique au politique*, París, Le Seuil, pp. 336-352.
Goody, J. (1979), *La Raison graphique*, París, Éditions de Minuit.
Greimas, A. J. y Courtès, J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, París, Hachette [*Semiótica: Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1988].
Guille-Escuret, G. (1989), *Les Sociétés et leurs natures*, París, Armand Colin.
Habermas, J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel, 2: Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, París, Fayard [*Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1989].
— (1989), *Concevoir et expérimenter. Thèmes introductifs à la philosophie des sciences expérimentales*, París, Christian Bourgois.
Heidegger, M. (1964), *Lettre sur l'humanisme*, París, Aubier [*Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000].

Hennion, A. (1991), *La Médiation musicale*, tesis de doctorado, EHESS, París.

Hobbes, T. (1971), *Léviathan. Traité de la matieère, de la forme et du pouvoir et la république ecclésiastique et civile*, París, Sirey [*Leviatán: la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Barcelona, Altaya, 1994].

Hobsbawm, E. (ed.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press [*La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002].

Hollis, M. y Lukes, S. (eds.) (1982), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.

Horton, R. (1990), "La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale", en *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidental en questions*, Ginebra y París, Cahiers de l'IUED y PUF, pp. 45-68.

— (1990), "Tradition et modernité revisitées", en *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidental en questions, op. cit.*, pp. 69-126.

Hughes, T. P. (1983a), "L'électrification de l'Amérique", *Culture technique*, vol. 13, pp. 21-42.

— (1983b), *Networks of Power, Electric Supply Systemes In the US, England and Germany, 1880-1930*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

Hutcheon, L. (1989), *The Politics of Postmodernism*, Londres, Routledge.

Hutchins, E. (1983), "Understanding Micronesian Navigation", en Getner y Stenvens (eds.), *Mental Models*, pp. 191-225.

Lagrange, P. (1990), "Enquête sur les soucoupes volantes", *Terrain*, vol. 14, pp. 76-91.

Latour, B. (1977), "La répétition de Charles Péguy", en *Péguy écrivain. Colloque du centenaire* (colectivo), París, Klinsieck, pp. 75-100.

— (1984), *Les Microbes, guerre et paix*, seguido de *Irréductions*, París, A.M. Métailié.

— (1985), "Les 'vues' de l'esprit. Une introduction à l'anthropo-

logie des sciences et des techniques", *Culture technique*, vol. 14, pp. 4-30.

— (1988a), *La vie de laboratoire*, París, La Découverte.

— (1988b), "Comment redistribuer le Grand Partage", *La Revue du Mauss*, n° 1, pp. 27-65.

— (1988c), "A Relativist Account of Einstein's Relativity", *Social Studies of Science*, vol. 18, pp. 3-44.

— (1989a), *La Science en action*, París, La Découverte.

— (1989b), "Pasteur et Pouchet: hétérogenèse de l'histoire des sciences", en M. Serres (dir.), *Êléments d'histoire des sciences, op. cit.*, pp. 423-445.

— (1990a), "The Force and Reason of Experiment", en H. Le Grand (ed.), *Experimental Inquiries, Historical, Philosophical and Social Studies of Experimentation in Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 49-80.

— (1990b), "Le Prince: machines et machinations", *Futur antérieur*, n° 3, pp. 35-62.

— (1990c), "Sommes-nous posmodernes? Non, amodernes. Étapes vers l'anthropologie des sciences", *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidental en questions, op. cit.*, pp. 127-155.

— (1991), "One More Turn after the Social Turn. Easing Science Studies into the Non-Modern World", en E. McMullin (ed.), *The Social Dimensions of Science*, Notre Dame, Notre Dame University Press.

Latour, B. y De Noblet, J. (dir.) (1985), *Les "Vues" de l'esprit. Visualisation et connaissance scientifique*, París, *Culture technique*, n° 14.

Law, J. (1986a), "On the Methods of Long-Distance Control. Vessels Navigation and the Portuguese Route to India", en J. Law (ed.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?*, Keele, Sociological Review Monograph, pp. 234-263.

Law, J. (ed.) (1986b), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?*, Keele, Sociological Review Monograph.

Law, J. y Fyfe, G. (eds.) (1988), *Picturing Power. Visual Depictions and Social Relations*, Keele.

Le Witta, B. (1988), *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, París, EHSS.
Lévi-Strauss, C. (1952, reed. 1987), *Race et histoire*, París, Denoël ["Raza e historia", *Antropología estructural 11*, México, Siglo XXI, 1983].
— (1962), *La pensée sauvage*, París, Plon [*El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005].
Lévy, P. (1990), *Les Technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ere informatique*, París, La Découverte.
Lynch, M. y Woolgar, S. (eds.) (1990), *Representation in Scientific Practice*, Cambridge, Mass., MIT Press.
Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne*, París, Minuit [*La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989].
— (1988), "Dialogue pour un temps de crise" (entrevista colectiva), *Le Monde*, viernes 15 de abril.
MacKenzie, D. (1990), *Inventing Accuracy. A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance System*, Cambridge, Mass., MIT Press.
Mayer, A. (1983), *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, París, Flammarion.
— (1990), *La "Solution finale" dans l'histoire*, París, La Découverte.
Needham, J. (1991), *Dialogues des civilisations. Chine-Occident*, París, La Découverte.
Pavel, T. (1986), *Univers de la fiction*, París, Le Seuil.
— (1988), *Le Mirage linguistique. Essai sur la modemisation intellectuelle*, París, Le Seuil.
Péguy, C. (1961), "Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne", *Œuvres en prose*, París, La Pléiade, Gallimard.
Pickering, A. (1980), "The Role Of Interests In High-Energy Physics. The Choice Between Charm And Colour", *Sociology of the Sciences*, A Yearbook, vol. 4, pp. 107-138.
— (ed.) (1992), *Science as Pratice and Culture*, Chicago, Chicago University Press.
Pinch, T. (1986), *Confronting Nature. The Sociology of Neutrino Detection*, Dordrecht, Reidel.
Rogoff, B. y Lave, J. (eds.) (1984), *Everyday Cognition: Its Develop-*

ment in Social Context, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Schaffer, S. (en prensa), "A Manufactory of OHMS: The Integrity of Victorian Values", *Science in Context*.

Serres, M. (1974), *La Traduction* (*Hermès*. Vol. III), París, Minuit.

— (dir.) (1989a), *Éléments d'histoire des sciences*, París, Bordas [*Historia de las ciencias*, Cátedra, Madrid, 1991].

— (1989b), "Gnomon: les débuts de la géométrie en Grèce", en M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences, op. cit.*, pp. 63-100.

— (1992), *Éclaircissements*, París, F. Bourin.

Shapin, S. (1991a), "Une pompe de circonstance. La technologie littéraire de Boyle", en M. Callon y B. Latour (dir.), *La science telle qu'elle se fait*, París, La Découverte, pp. 37-86.

— (1991b), "Le technicien invisible", *La Recherche*, vol. 230, pp. 324-334.

Shapin, S. y Schaffer, S. (1985), *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press.

Smith, C. y Wise, N. (1989), *Energy and Empire. A Biographical Study of Lord Kelvin*, Cambridge, Cambridge University Press.

Stengers, I. (1983), *États et processus*, Universidad libre de Bruselas, tesis de doctorado.

Stocking, G. W. (ed.) (1986), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Cultures*, Madison, University of Wisconsin Press.

Strum, S. y Latour, B. (1987), "The Meanings of Social: from Baboons to Humans", *Information sur les sciences sociales*, vol. 26, pp. 783-802.

Thévenot, L. (1989), "Équilibre et rationalité dans un univers complexe", *Revue économique*, vol. 2, pp. 147-197.

— (1990), "L'action qui convient. Les formes de l'action", *Raison pratique*, vol. 1, pp. 39-69.

Traweek, S. (1988), *Beam Times and Life Times, The World of High Energy Physicists*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Tuzin, D. F. (1980), *The Voice of the Tambaran. Truth and Illusion in the Iharita Arapesh Religion*, Berkeley, University of California Press.

Vatimo, G. (1987), *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, París, Le Seuil [*El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1988].
Warwick, A. (en prensa), "Cambridge Mathematics and Cavendish Physics: Cunningham Campbell and Einstein's Relativity 1905-1911", *Science in Context*.
Wilson, B. R. (1970), *Rationality*, Oxford, Blackwell.
Zonabend, F. (1989), *La Presqu'île au nucléaire*, París, Odile Jacob.